März-Heft 1890.

Monatsschrift

für die

Literatur und Wissenschaft

des Judenthums.

Herausgegeben unter Mitwirkung hervorragender Gelehrten

von

ARTHUR S. WEISSMANN.

III. HEFT.

Mit einer hebräischen Beilage.

Zweiter Jahrgang.

Jahres-Abonnement fl. 6 ö. W. = 10 Mk. = 12 Frcs.

REDACTION:

Wien, II. Bezirk, Springergasse 4.

Selbstverlag.

Druck von ADOLF ALKALAY, Pressburg.

LEO BAECK
INSTITUTE
NEW YORK

Inhaltsverzeichniss.

Seite.

Nekrolog. Oberrabbiner Dr. Nathan Adler in London, von M. Kohn Bistritz. — — — — — — — — — — — — — — 65

Josef in Bibel und orientalischen Sagen, von Dr Feuchtwang — 66

Psalm 49. Kritisch commentirt von Arthur S. Weissmann. — — — 69

Heidenthum und Kabbala von Dr. Rubin — — — — — — 77

Ein jüdischer Schneider in Rom im 3. Jahrhundert und der Fisch als Glücksbote, von Fabi Jolles — — — — — — — — — 86

Bemerkungen über Textkritisches, von M. Kohn Bistritz — — — 89

Recension — — — — — — — — — — — — — 94

Seligmann Heller, von Arthur S. Weissmann — — — — — 95

☞ **Eine hebräische Beilage** von **Arthur S. Weissmann.** ☜

Abonnementseinladung.

Wir laden ergebenst zum Abonnement auf den zweiten Jahrgang unserer „Monatsschrift“ ein. Neuhinzutretenden Abonnenten geben wir den ersten Jahrgang um blos 3 fl., 5 Mark, 6 Frcs. Man kann auch halbjährig abonniren. Auf ausdrückliches Begehren ermässigen wir, aber nur bei direkter Bestellung, das Abonnement um 25%.

Um baldige Einsendung der rückständigen Abonnementsbeträge ersuchen wir besonders sehr, um uns das so unliebsame Mahnen zu ersparen.

Zu unserem Agenten für Russland haben wir Herrn J. L. Sossnitz, Warschau, Muranowska 16, W. 12, bestellt.

Die Redaktion.

Oberrabbiner Dr. Nathan Adler in London

geb, 15. Jänner 1803, gest. 21. Jänner 1890*).

אֶבֶן בּוֹכִים

מראשותי הרב הגאון, צדיק חסיד עניו ומופת הדור והדרו

מוה' **נתן אדלער הכהן** זצ"ל

רב הכולל דמדינת אנגילטירה.

לַמָּקוֹם וְלַבְּרִיּוֹת אָהוּב הָיִיתָ
כֹּהֵן לְאֵל עֶלְיוֹן, שַׂר הַגּוֹלָה, נָתָן.
מִבְּאֵר, חָפְרוּ נְבוֹנִים, דָּלֶה דָלִיתָ,
הַתּוֹרָה אֵרַשְׁתָּ וַתְּהִי לָהּ לְחָתָן.
אֶת צֹאן מַרְעִיתְךָ בְּטוּב טַעַם נָחִיתָ,
לַאֲבֹדוֹת בְּנַחַת בֵּאַרְתָּ אֶת דָּתָן.
וַעֲתָּה, עֵת מַתָּ וּלְמָרוֹם עָלִיתָ,
תִּתְלוֹנֵן בְּצֵל שַׁדַּי בְּסֻכַּת לִוְיָתָן.

מאיר קאהן ביסטריטץ.

---

*) Das nächste Heft bringt Ausführliches aus dem Leben dieses edlen, tugendreichen und hervorragenden Mannes.

Weissmann.

Josef in Bibel und orientalischen Sagen.

Von Dr. Feuchtwang.

(Fortsetzung).

Es sei mir gestattet einige Worte über diesen räthselhaften Namen zu sprechen. Die Volksetymologie hat durch Trennung des ersten Theiles צפן den Begriff des Verborgenen erfunden, und allerdings den Begriff in Verborgenheit gebracht. Durch eine Mittheilung, die mir Herr Professor Krall in Wien in liebenswürdiger Weise zukommen liess, bin ich in der Lage einiges über diesen nunmehr als egyptisch festgestellten Ausdruck zu sprechen. Die alexandrinische Uebersetzung gibt dafür ψονθομ. φανηκ. Der letzte Bestandtheil entspricht im ägyptischen der bei Eigennahmen oft wiederkehrenden Endung: ankh.

צ ist analog dem eigenthümlichen Laute dši der Eigennamen im ägypt. vorangeschickt wird.

פנת ist dann ein Gottesname, der gewöhnlich in damaliger Zeit ist.

Nunmehr fand sich auf einer kleinen 2500 Jahre vor Chr. G. reichenden Statuette, die man in grosser Anzahl den Verstorbenen als Fürsprecher vor dem Richterstuhle des Herrn mitgab, der Name Tsi-mont-φονικος. Unerklärt wäre demnach nur das פ vor ענת doch auch im Aegyptischen, wie in anderen Sprachen ist ein digammatischer Hauchlaut vor vocalisch-anlautenden Silben oder Wörtern häufig; wir haben also dzi-Pont-Fanx d. h. „es ist Punt das Leben", als Name eines hohen Staatsbeamten.

Dies, als kurze Nebenbemerkung. — Wir schreiten nunmehr weiter. Ich überlasse es dem Leser im Fluge die nun folgenden Begebenheiten im Geiste zu durcheilen [bemerke nur, dass Muhammed im Laufe der Erzähl-

ung noch eine Umwandlung der Esel in Kameele vornimmt indem er das biblische בעיר auch übersetzt, was im arab. nur „camelus“ heisst (Freitag] bis zu dem Puncte, wo Jacobs Söhne zum zweiten Male nach Aegypten ziehen, um Speise für den Hunger der Heimath zu holen.

„O meine Söhne gehet nicht alle durch ein Thor, sondern durch verschiedene Thore in die Stadt; doch es wird Euch nichts helfen, wenn Gott nicht mit Euch ist.“ — Hier haben wir wieder einen merkwürdigen Anklang an die Midraschstelle: אמר להם יעקוב אל כנסו כלכם בפתח אחת wozu die Commentatoren bemerken: מפני העין כדי שלא יקנו עליהם עמי הארץ ויהרגום על הלחם.

Ich glaube nicht völlig fehlzugehen, wenn ich hiemit die Talmudstelle im [Baba Meziah] zusammenbringe, wo es heisst: אמר להו רבנן מסתהם מ״ר מעינה ביש אמר להו אנה מזרעה und die Stelle in Sotah. 36: דיוסף באתינא דלא שליט ביה עינה ביש זרעה דיוסף לא שלטא ביה עינא בישא דכתיב: בן פורת יוסף בן פורת עלי עין. — מה דגים שבמים מים מכסין עליהם ואין העין שולטת בהן אף זרעו של יוסף אין העין שולטת בהם.

Gerade im Gegensatze zu Josef soll der böse Blick den bösen Brüdern gefährlich sein, zur Strafe für den begangenen Frevel. Die Söhne ziehen nach Befehl des Vaters ein; sie ziehen aus, der verhängnissvolle Becher wird entwendet und beim Finden — Josef selbst durchsucht die Säcke — rufen die Brüder: „Hat dieser gestohlen, so hat auch sein Bruder Josef gestohlen.!! Es liegt klar zu Tage, dass dies eine Verfälschung der Stelle im Midr. R. ist: הא גנבא בר גנבתא mit Anspielung auf Rahels Entwendung der Terafim. Wir durcheilen wieder eine Zeit und kommen an den Punkt, wo Jacobs Söhne traurig, hart geprüft, zum greisen Vater heimwärts ziehen. „Wahrlich auch diese Sache habt ihr trefflich ausgedacht“ ruft Jacob — so erzählt der Profet — und er weinte und klagte bis er blind ward.“ Bei dem freudevollen Wiedersehen erst erlangt er sein theures Augenlicht wieder; denn bei der Umarmung streift sein Auge das balsamische Kleid, das der Erzengel Gabriel dem Josef in der Grube gegeben. „Ich empfinde den Geruch des

Josef," ruft er entzückt und das Auge öffnet sich wieder — hier ist offenbar eine Reminiscenz an das Wort: ויגש ויישק לו וירח את ריח בגדיו. Auf die Verdächtigung des Vaters aber erwiedern die Söhne: „Um Gottes willen, willst du denn nimmer aufhören, von Josef zu reden. Er aber erwiederte: Nur Gott klage ich meinen Kummer. Doch ich weiss durch Offenbarung, was ihr nicht wisset." — Das ist ein wesentlicher Unterschied zwischen Bibel einer-, Koran und Midrasch andererseits. Mit keinem Worte erwähnt die Bibel, Jacob hätte geahnt, dass Josef noch lebe; Midrasch und Koran aber betonen es nachdrücklichst. מדרש ר': עשרה שבטים שהיו נכנסין ויוצאין למצרים ולא היו יודעים שיוסף קיים וליעקב נתגלה שיוסף קים שנאמר: כי יש שבר במצרים; כי יש שבר זה הרעב, כי יש שבר זה השבע; כי יש שבר זה: ויוסף הורד מצרימה, כי יש שבר ויוסף הוא השליט. Darauf deutet auch die Stelle im Midrasch Tanchuma: שאל מין אחד לרבינו: אפשר שהמתים חיים אבותיכם אינם מודים ואתם מודים מה כתיב ביעקב וימאן להתנחם אלו היה ידע שהמתים חיים היא ממאן להתנחם. אמר לו: שוטה! לפי שהוא ידע בריחו הקדש שהוא חי ואין מקבלין תנחומין על החי.

Und wirklich die Ahnung Jacobs erfüllt sich zum Segen und zur Freude aller; Josef lebt und lebt als Herrscher in Mizrajim.— Der weitere Verlauf der Bibelerzählung wird von Muhamed in gedrängter Kürze wiedergegeben. — So schliesst nun die Sure von Jussuf: „O mein Herr, du hast mir Theil gegeben an der Herrschaft dieses Reiches, sagt Josef, und mich gelehrt die Deutung dunkler Aussprüche; Schöpfer des Himmels und der Erde, du bist mein Beschützer in dieser und in jener Welt. Lass mich als wahrer Moslem sterben, und vereine mich mit den Frommen." Nun so viel wir wissen, ist Josef nicht zum Islam übergetreten und der fromme Wunsch des Profeten bleibt eben nur dieses.

Ausser Betracht müssen die vielen Josefsagen bleiben, welche sich bei den Beduinen erhalten haben. Sie umspinnen das Bild dieser ihrer Lieblingsgestalt mit einem Legendenschleier und nur das eine, was ich aus dem Munde eines alten Beduinenscheich, Tarik, selbst vernommen habe, will ich anführen, dass Josef als Erfinder der Sonnenuhr gilt. Er habe als

er in der Grube war, einen Stock in den Boden geschlagen, um nach dessen Schatten die Stunde zu berechnen.

Ueberblicken wir nunmehr die Gesammtheit des Dargestellten, so steht als klares Ergebniss vor uns: Muhamed, selbst des Lesens und Schreibens nicht kundig, empfing von Juden — der Vetter seiner Gemahlin Chadidscha, Karaku, eine Zeit lang Jude, ebenso Habil ibn Malik, ein mächtiger arabischer Fürst und Freund des Profeten — von Juden also seiner Umgebung die Berichte der Bibel, die Erzählungen ältester Kunde, die Sagen des Volkes in mündlicher Ueberlieferung. Daher die bunte Mannigfaltigkeit in der verworrenen Darstellung; bald Anlehnung an den überlieferten Text, bald wieder theils gute, theils plumpe Hinzudichtung, kurz ein, den Unerfahrenen kennzeichnendes Beschreiben und Erzählen.

Tendenz und Absicht geben dem Ganzen das Gepräge und was früher Geschichte war gestaltet sich zu politischer Religionsweisheit, was wir als Sage biblich vernahmen, ist Beispiel und Beweismittel zur bestimmten Absicht geworden. Es ist also richtig, was wir eingangs bemerkten. Geschichte von einem Volke entlehnt, wird leichtlich entstellt. Doch des Interessanten genug bietet diese Thatsache selbst. Wie Muhamed die Dinge gedacht und zur Vollendung gebracht, das wissen wir nicht, und es liesse den zur Formel gewordene, von ihm selbst geschaffene Ausdruck anwenden: „Und Gott wird es wissen!“ (Schluss folgt).

Psalm 49.

Kritisch commentirt von **Arthur S. Weissmann.**

II.

6. Warum in misslichen Tagen verzagen? Als die Sünde meine Ferse, mich umschleicht.	למה אירא בימי רע עון עקבי יסבני:	6
7. Die, die auf ihr Habe vertrauen,	הבטחים על חילם,	7

Und der Fülle ihres Reichthums sich rühmen.— וברוב עשרם יתהללו׃

8. Den Bruder, der Mann, nicht mag lösen,
Gott sein Lösegeld nicht geben; 8 אח לא פדה יפדה איש,
לא יתן לאלהים כפרו׃

9. Weil zu theuer ist das Lösegeld
Unterlassen sie es ewiglich.— 9 ויקר פדיון נפשם [נפשו]
וחדל לעולם׃

10. Und so in Ewigkeit fortleben
Gar nicht schauen die Gruft. 10 וחי עוד לנצח
לא יראה השחת׃

11. Wiewohl sie doch sehen Weise sterben,
Thor und Narre zumal umkommen,
Und Anderen ihr Habe hinterlassen. 11 כי יראה [יראו] חכמים ימותו
יחד כסיל ובער יאבדו
ועזבו לאחרים חילם׃

12. Ihre Gräber (aber) Häuser für die Ewigkeit,
Wohnungen für Geschlecht und Geschlecht,
Uebertragen ihren Namen ihren Landen. 12 קרבם [קברם] בתימו לעולם
משכנותם לדור ודור.
קראו בשמותם עלי אדמות.

13. Und Leute, die in Prachtmälern nicht weilen,
sind dem Vieh gleich und ähnlich. 13 ואדם ביקר בל ילין
נמשל כבהמות נדמו.

V. 6. למה אירא בימי רע. Die Ausleger schwanken zwischen „in den Tagen des Unglück's“, wie 94, 13 Am. 6, 3 (Hitzig und Andere) oder „wozu Furcht vor des Bösen Macht, da der Böse herrscht“ (Ewald), was aber dem Sinne nach auf eins hinauskommt; denn die Zeit in der der Böse herrscht ist wohl nichts Anderes als eine Zeit des Unheils. Biur verschmelzt auch Beides. Wogegen aber Graetz's Einwurf sehr zu beachten ist. Er bemerkt: „das warum sollte ich fürchten?“ nicht recht verständlich ist, da nicht deutlich motivirt ist, in wiefern das Fürchten grundlos sei. Ibn Ezra

hat aber das Richtige getroffen. Unter יום רע versteht der Dichter „die Tage des Alters“, wie Koheleth 12, 1. Wenn einem das Leben nicht mehr lieb ist ימים שאין בהם חפץ wozu also fürchten? Grössere Schwierigkeit bietet der 2 Hv. עון עקבי יסבני. „Trifft mich die Strafe meiner Unterdrücker“ (Mendelsohn) ist sehr geschraubt, wenn auch עוני (Gen. 4, 13) Strafe bedeutet, עקבי = המגדילים עלי עקב zu nehmen, wie hart. Man müsste sonst עוקבי (Böttch. Klosterm.) abweichend von der überlieferten Lesung עֲקֵבַי lesen. Olshausen geht dem ganz aus dem Weg. Und „(wenn) die Schuld meinen Fersen, mich umgiebt“ nach den LXX ἡ ἀνομία τῆς πτέρνης μου ist so einfach nicht wie Hupfeld meint. Beabsichtigt denn der Psalmist seine Sünde hier einzugestehen? will er ja im Gegentheil die Schuld Anderer bloslegen. Auch wenn man עקבי für Feinde (Pesch. hat in der That בעל דבבי), Nachsteller (Jos. 8, 13) nimmt, (Hitzig) oder gar mit Graetz קובעי liest, so ist damit Nichts gewonnen. Die Schuld meiner Unterdrücker, meiner Räuber oder Auflauerer mich umschlingt bleibt nach wie vor hart. Und Del. hat entschieden Recht, wenn er sagt, „wenn der Frevel auf meinen Fersen mich umgiebt“, sei mit oder ohne Umänderung des עֲוֹן in עָוֹן erweist sich von alle Seiten als unzulässig. In diesem Psalm spiegelt sich aber der Glauben und der Geist der Zeit ab. Der Glaube: „es gibt kein Sterben ohne Sünde und kein Leiden ohne Schuld“ (*אין מיתה בלא חטא ואין יסורין בלא עון (Sabb. 55) war im Judenthum vorherrschend und uralt. Und diesen Sinn hat gewiss das erste biblische Orakel (Gen. 4, 7) הלא אם תיטיב שאת ואם לא תיטיב לפתח חטאת רובץ ואליך תשוקתו ואתה תמשל בו. „Wahrlich doch! wenn du bessere Gaben bringst oder mindere vor dem Eingange der Sünde lagert er; nach dir ist sein Verlangen, du aber herrschst über ihn“. Das Orakel ist, wie ein solches, dunkel abgefasst. Kain dem es

*) Wenn der Talmud später bemüht ist das Gegentheil darzuthun, dass selbst alle Jene deren Vergehungen die Bibel registrirt, von der Schuld reingewaschen sind, wobei die Formel חטא אינו אלא טועה . . . כל האומר gebraucht wird, so ist es unverkennbar, dass der Talmud das christliche Dogma von der Ursünde עטיו של נחש zu bekämpfen sucht.

wurde, legt es so aus, dass es sich auf Abel bezieht ויאמר קין אל הבל אחיו; also, wiewohl Abel ein gottgefälliges Opfer gebracht, so wird er dennoch am Eingange „der Sünde“ erliegen, nach ihm sein Verlangen haben und er (Kain) ihn (Abel) beherrschen. Kain glaubte Abel, weil er ihn beherrschen dürfe, auch todtschlagen zu mögen, und ist selbst am Eingange „der Sünde“ erlegen. Der tiefe und klare Denker und nüchterne Beurtheiler Eduard Reuss in seiner Einleitung zum Buche Hiob (Braunschweig, C. A. Schwetschke und Sohn 1888), wiewohl er den christl. Begriff der Sünde als Maasstab an das Buch Hiob anzulegen zurückweist, gibt doch zu, „dass kein Mensch vor Gott ganz rein sei, hören wir auch hier, nicht bloss aus dem Munde der Frennde, sondern von Hiob selbst. Nichts desto weniger bleibt er dabei, sein Leiden stehe in keinem Verhältnisse zu seinen etwaigen Fehlern“. Reuss kann nur den christlichen Begriff der Sünde, „das demüthige Sündengefühl der Christen, das auf jedes Verdienst Verzicht leistet“ (S. 19, 20) im alten Testament, nicht wiederfinden. מי יתן טהור מטמא לא אחד (Hiob 14, 4) „Kommt den Reines aus Unreinen? kein Einziges“, ruft aber Hiob selbst aus. Auch Koheleth stimmt darin ein, dass es keinen Menschen auf Erden gibt, der nur Gutes thut und nicht sündiget (7, 20). Und auf demselben Standpunkt steht der Psalmist; die Sünde umschleicht ihn, und umschleicht seine Ferse, also warum noch in den lästigen Tagen des Alters fürchten, da doch kein Sterblicher dem Verhängnisse entrinnen kann? Der Tod ist auch kein Uebel sondern eine Nothwendigkeit. Hitlig witzelt aber über die Wiedergabe von עקבי יסבני durch „meine Ferse umschleichen,“ er sagt: wenn man die Ferse umschleicht, wo bleibt denn der Vorderfuss? Es dürfte aber genügen, wenn wir auf צאו לך בעקבי הצאן (Sch. 1, 18) verweisen; weil die Ferse tiefere Spuren zurücklassen, so ist עקב für den Schritt, den Tritt des ganzen Fusses gebraucht. Der Dichter hat aber geradezu עקב gewählt und vorgezogen, weil man an die Ferse des Menschen sich der Verwundbarkeit desselben im Kampfe mit der Schlange vorstellte ואתה תשופנו עקב

(Gen. 3, 15). Daher auch der Mythus von der Achillesferse. Die Alten haben auch die Sünde als Kind der Uebereilung durch einen „hurtigen Fuss“ dargestellt. Wie schon bei Homer: „Die Schuld ist frisch und hurtig zu Fuss; denn vor Allen weithin läuft sie voraus, und zuvor in jegliches Land auch kommt sie schadend den Menschen“ (Il. 9, 505 nach Voss). Der Dichter des Faust hat dieses Bild blos auf die Frau beschränkt. „Und geht es zu des Bösen Haus, die Frau hat tausend Schritte voraus“. Man mag daher עָוֹן im st. abs. oder עֲוֹן im st. constr. nehmen, so ist es immer die Sünde die sich an den Fersen heftet. עקבי יסבני ist wohl doppelter Accus.

V. 7. הבוטחים ist ohne Anschluss, ohne Uebergang. Man vermeinte es als Apposition zu עֲקֵבַי und selbstverständlich dieses als עוֹקְבַי zu nehmen. So schon Mendelssohn, meine Unterdrücker, die sich auf ihre Macht verlassen, und wie Brill darnach commentirt, עקבי הרודפים אותו ונותנים עלי עקב, ההולכים בשרירות לבם ובוטחים על הכח. Ebenso Delitzsch: הבוטחים wäre ohne Anschluss. Dieses tritt näher zu עקבי und setzt sich 7 b regelrecht im Finitum fort. Aber wer wird nicht Olshausen Recht geben, das Verhältniss des Dichters zu den übermüthigen Reichen, wird auffallend kurz berührt, wie auch nicht genug ausgeführt, was die Frommen von Gott zu erwarten haben. Von diesem richtigen Verständniss geleitet, nahmen es schon viel früher die rabbinischen Erklärer Raschi und Rdk als Gegensatz. Der Dichter fürchtet den Tod nicht, aber nicht so jene, die ihr Heil in ihr Habe sehen und sich ihres grossen Reichthums in ihrer noch grösseren Verblendung zu rühmen vermeinen, wiewol ihr aufgehäufter Reichthum in der Stunde der Noth ihnen nicht frommt, nicht nützt, ומה בצע בממונם הלא אח לא יוכל לפדות את אחיו (Raschi), oder מה יועיל עשרם ביום המיתה (Rdk). Allein dieser Gegensatz wird nicht consequent durchgeführt, und אח לא פדה יפדה hat ja gar nicht diese Bedeutung die ihm Raschi und auch Rdk geben will. Der Gegensatz besteht aber darin: Der Dichter sieht in dem Tod eine Nothwendigkeit, meinertwegen ein Verhängniss, dem kein Mensch zu entrinnen vermag; die Reichen

und Machthaber aber möchten allein unsterblich bleiben und noch dazu unzertrennlich von ihrem Gelde fortdauern, was auch, wie wir weiter sehen werden, strenge durchgeführt wird, und deswegen auch mit feinem Spott gegeisselt. חיל, die Summe von כח Vermögen, innewohnende Kraft oder Ueberlegenheit, wird חיל tapfere Willensäusserung, Muth und Unerschrockenheit, also geradezu Macht. Mit Recht könnte dies von Simon dem Hasmonäer gesagt werden, er hat alle diese Tugenden in sich vereint, er hat aber auch mit seinem Reichthum fürstlichen Aufwand getrieben und einen glänzenden Hofstaat geführt. Das stach zu sehr in die Augen und konnte nicht verfehlen, dass ihm Neider und Feinde entstanden (I Makk. 15, 32). Der ganze V. passt daher auf ihn vollkommen.

V. 8. אח. Neben dem schwer aufzufindenden Sinn hat dieser V. auch wegen seiner Fassung den Auslegern viel Kopfzerbrechen verursacht. Wenn man nicht umhin kann, als es mit Vorausstellung des Objectes zu nehmen, so frägt es sich doch, warum der Psalmist das Satzgefüge umgestellt? Man war daher bemüht, allerlei Conjecturen zu wagen. Schon die Agadisten verfielen darauf אח als Interjection zu nehmen (Jal. zu Ps. § 751) הצדיקים צווחים אח! מה קשה! אח מה קשה! Ebenso manche Erklärer bei Ibn-ezra, wie Ez. 6, 11 ואמר אח „und rufe ach!“ Ibn G'nach, bei demselben, sogar als mangelhafte Schreibung für אחד wobei abermals Ez. 18, 10 als Beispiel herhalten muss. Nicht minder die Neuern, wieder mit Hinweis auf Ez. 18, 10, 21, 20 als nachlässige Schreibung für אך (Ewald, Böttch.), oder gar אף. Klostermann möchte gar אח לא zusammenziehen, somit אחלא und so erst verschrieben aus אחלי, wie לולא = לולי und daraus den Sinn herausschälen: „ja, wenn nur einen Loskauf vollbringen könnte ein Mann!“ Und wie windet und wendet sich Delitzsch bei dieser Klosernischen Conjectur, er sagt: aber während für לולי etymologisch richtig auch לולא geschrieben wird, wäre אחלא eine etymologisch unrichtige und zwar nicht unmögliche, aber doch nicht wahrscheinliche Schreibung, umso unwahrscheinlicher, da sie in 8b die Aenderung des לֹא in לְא nach sich zieht.

Aber schon in Jer. 34, 9 findet sich ein ähnliches Satzgefüge: לבלתי עבד בם ביהודי אחיהו איש. Allerdings trägt dieser V. ein sehr spätes Gepräge, wie schon der Ausdruck יהודי beweist. Zum mindesten ist dadurch gewonnen, dass der Psalm ein nachexilisches Gepräge an sich trägt. — Zu der Wortstellung לא פדה יפדה st. פדה לא יפדה finden sich Analogien לא מות תמותון (Gen. 3, 4) und לא לנצח אדוש ידושנו (Jes. 28, 28) und לא השמיד אשמיד (Am. 9, 8), worauf die Ausleger hingewiesen. Ueber den Sinn haben wir in der Einleitung (I Jhrg. 328 f) genugsam dargethan. Wir wollen aber hier noch auf Homer Il. 1, 95 hinweisen, wo es heisst: „Nicht die Tochter befreit und nicht annehmen die Erlösung.“ Vgl. auch Ex. 21, 8.

V. 9. ויקר Die älteren rabb. Ausleger nehmen es gleich אוקיר (Jes. 13, 12) es wird selten unmöglich ihre Erlösung und sie müssen sie daher lassen. So Raschi und Ibn Ezra nach Menahem b. Saruk. Ebenso Rdk.: „es wird nicht stattfinden; sich nicht ereignen שלא יהיה ולא ימצא. Aber de Wette sagt mit richtigem Verständniss: in יקר schwer, theuer, kostbar, liegt noch eine stärkere Emphase — der Begriff des Unerschwinglichen. Auch so Hitzig theuer = zu theuer, wie schon Vat. nimii pretii. Brill im Biur כלומר ממונם חביב עליהם אפי׳ מגופם . . . וחדל הפדיון לא ימצא ולא יעשה, den Graetz, der gerne fremdes verdauet, verdeutscht: „würde theuer kommen ihre eigene Lösung, würde der Habgierige es unterlassen.“ Der sonst so umständliche und ausführliche Hupfeld ist hier auffallend wortkarg. Del. findet, dass der Dichter hier mit einem leichten Anflug von Ironie sagt, dass das Lytrum, welches für Menschenseelen (?) gezahlt werden musste, theuer oder hoch im Betrage unerschwinglich ist und dass er es bleiben lässt (bleiben lassen muss) ewiglich. Sollte Ewald dasselbe im Sinne gehabt haben wenn es übersetzt: „da so theuer ist das Lösegeld der Seele, dass es fehlt auf immer“? Ohlshausen allein ist aufrichtig genug einzugestehen, dass dieser Vers weder ganz klar, noch auch soweit er deutlich ist, in Ansehung des Sinnes recht befriedigt. Zudem lässt sich auch das וחדל sprachlich nicht rechtfertigen; es gleich ויחדל nehmen (Del.) hiesse eine Conjectur zugestehen ohne sie ein-

zugestehen. Es will auch den Anschein haben, dass dieser Vers seine Hände flehend ausstrecke um ihn richtigzustellen. Sehr verlockend, nach unserer Auffassung des Psalms, ist es für ויקר ויקח und st. וחדל zu lesen וחי und das ל als Dittograph von לעולם zu nehmen. Der Psalmist macht somit Simon dem Hasmonäer den spottbissigen Vorwurf er habe seinen Bruder Jonathan deshalb nicht lösen wollen, weil er gefürchtet, man gäbe auch Jonathan gegen das Lösegeld frei und Jonathan gar werde ewig leben, d. h. so lange leben, dass Simon gar nie werde zum Throne gelangen können. Allein wiewohl ich einer plausibeln Conjectur nicht abhold bin, denn es müsste als das grösste Weltwunder angesehen werden, dass ein Text auch bei grösster Sorgfalt nach Jahrtausenden hätte intakt bleiben sollen, und eingestanden werden muss, dass manchmal eine Conjectur vor einer selbst mit dem grössten Aufwand der Auslegungskunst zuwege gebrachten Interpretation den Vorzug habe, weil die Auslegung, welche sich sklavisch an den Text klammert, den Text gar nicht auslegt, sondern ihm einen Sinn unterlegt, so ganz nach Göthe: „im Auslegen seid frisch und munter, legt ihr nicht aus, so legt ihr was unter", so lässt sich hier doch der Text retten. Im Talmud wird nämlich berichtet man habe einmal eine Anordnung getroffen: „man solle die Gefangenen nicht über den eigentlichen Werth lösen zu ihrem eigenen Besten. אין פודין את השבין יתר על כדי דמיהם, מפני תיקון העולם (Gitin 45). Wie wäre es, dass diese Anordnung im engen Zusammenhange stand mit der übermässigen Forderung Tryphons, der 100 Talente für Jonathan gefordert, das Synhedrium unter Simon den Beschluss fasste, um keine Menschenhascher ins Land zu locken, für einen Menschen nur den von der Bibel auf den Menschen gesetzten Preis von 30 Schekel zu zahlen. Das ויקר פדיון נפשם entspreche also ganz den mischnaitischen יתר על כדי דמיהם, daher auch נפשם im Plur. von den Gefangenen im Allgemeinen, in לעולם hätten wir wieder eine Ellipse für das rabb. תקון העולם. (Vgl. uns hebräische Beilage zum Jännerheft S. 53 und Note das.). Es wäre also auch לעולם des allgemeinen Wohles wegen zu übersetzen. Der Psalmist

konnte jene Anordnung nicht gutheissen, er sah in derselben vielmehr einen engherzigen, selbstischen Hintergrund den nur der Geiz und die Liebe zum Mamon hatte eingeben können. VV. 8, 9 sind somit Paranthese, mit V. 10 beginnt die weitere Fortführung von V. 7. (Fortsetzung folgt).

Heidenthum und Kabbala

von Dr. Rubin.

F. Als Zahlen = ספירות = מספרים.

(Fortsetzung.)

Mehr abstract intellectualisirt und metaphysisch-mystisch wurden die schaffenden Urkräfte oder ספירות oder Götter von den Pythagoräern als Zahlen personificirt. Nach realistischer Auffassung sind die Zahlen nur reine Beziehungsformen des Denkens; sie entwickeln uns keine Vorstellung des Seienden oder auch nur einer Qualität desselben, sie verbinden nur die Dinge in unserm Denken. Pythagoras aber fasste die Zahlen idealistisch als etwas Seiendes auf. Bei allem Beweglichen und Veränderlichen im Raume sind mittlere Zahlenwerthe der letzte Zweck, ja der Ausdruck physikalischer Gesetze. Auch K a n t in der Einleitung seiner „metaphysichen Anfangsgründe“ behauptet: „in jeder Naturlehre kann nur soviel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden, als darin Mathematik anzutreffen ist“.

Die Pythagoräer betrachteten die Entstehung der Welt als die Vereinigung zwischen den entgegengesetzten Principien des Unbegrenzten und den Begrenzenden, des Geraden und Ungeraden, und das höchste Princip definirten sie als das „Gerade-Ungerade“ (Aristoteles, „Metaphysik“ XII, 1). Alles ist Zahl und die Zahl ist das Wesen der Dinge, deren Entstehung sammt ihren örtlichen und zeitlichen Bedingungen auf Zahlenverhältnissen beruhen*).

Die Pythagoräische Zahlenmystik zählt eine Menge Partisane in alter und auch neuer Zeit. P h i l o l a u s sagte:

---

*) Dem ähnlich sagt der mystische Dichter im שיר היחוד (5. Tag) כל הנראים והנשכלים והמדעים בעשר כלולים ושבע כמיות וששת נדות ושלש גזירות . . .

die Zahl ist die Grundlage des Universums. Plotinus nannte die Seele Zahl (Vgl. meine Schrift סוד הספירות S. 5—8) und noch der berühmte Astronom Kepler schrieb ein Buch über die Geheimnisse der Zahlen (Vgl. שלמה מימון in seinen קורות הפילוסופיא).

In der That herrscht die Zahl in allen Wissenschaften*), in der Musik, in der Medizin, der Moral, der Politik u. s. w. und die Pythagoräische Arithmetik ist das Bindemittel und die universelle Logik des Wissens. (Vgl. Vignoli, Mythus und Wissenschaft, S. 204). Die Pythagoräer haben zuerst die Qualitäten in der Natur vom Quantitativen aus zu verstehen und zu erklären gesucht. Unsere tiefe und zugleich strenge Naturforschung hat mehr und mehr den Einfluss der Zahlenverhältnisse in den Naturvorgängen aufgedeckt, und die physikalischen Gesetze werden auf dem Wege der Messung, Wägung und Rechnung aufgefunden. Doch sind dies Alles nur Auslegungen und rationelle Erklärungen, die wir vom heutigen Standpunkte aus den vielfach in mystisches Dunkel gehüllten Lehren des Pythagoras zu geben im Stande sind.

Im Sinne mancher Kabbalisten besteht der Mysticismus der ספירות ausschliesslich in der pythagoräischen Zahlenmystik, verquickt und verflochten mit anderweitigen theo-

*) Beispielweise wollen wir hier nur die Zahl drei anführen und ihren Einfluss in allen Schichten der menschlichen geistigen wie physischen Thätigkeit in aller Kürze erwähnen. In der Logik: These, Synthese und Antithese; in der Arithmetik: zwei Zahlen und das Facit; in der Mathematik: Punkt, Linie und Fläche; in der Chronologie, wie in der Zeit überhaupt: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; in der Philosophie: Realismus, Idealismus und Synthetismus; in der philosophischen Methode: dogmatisch, skeptisch und kritisch; in der Physik: die drei Dimensionen; in der Psychologie: Sensualität, Intellectualität und Rationalität; in der Musik: die Triasharmonica; in der Geometrie: das Dreieck; im Naturalismus: Absoluta, natura naturans und natura naturata; in der Theologie: die indische Trimurti, die neuplatonische Trias, der genostische Tritheismus und die christsiche Trinität; in der Mythologien: die egyptische und griechische Götterdreiheit, die Trigemina, die Tricorpae; die germanischen Nórnen, wie die griechischen Parken und der wendische Triglow; in der Mystik und Theosophie; in der Religionsphilosophie und Ethik, und so in einer unzähligen Menge aller Disciplinen. (Vgl. übrigens mein סוד הספירות S. 12—23).

sophischen Gespinnsten. Sie leiten das Wort ספירה von מספר*) ab.

Namentlich werden die עשר ספירות im „Buche der Schöpfung“ auf das indische decadische Zahlensystem (בלימה wie Zero) bezogen. Daher: עשר ספירות בלימה מספר עשר אצבעות wie bei Ibn Esra (עשר ספירות (פ׳ שטות חמש כנגד חמש, כמספר עשר אצבעות חמש כנגד חמש, denn die Finger veranschaulichten das decadische Zahlensystem (Vgl. Böttiger, Archeologie Th. III und Arndt über den Ursprung der europäischen Sprachen) und die Ziffern im Alphabete der Römer waren die Fingerfiguren wie I ein Finger, V eine Hand und X zwei ineinander geschlossene Hände. Das Zählen mittelst der Finger erwähnt der Talmud (Jona 22) und der Midrasch (Echa rabbathi, Absch. 64) wie Wieland in seiner Abhandlung „Ueber die ältesten Zeitkürzungspiele“ wo er auch über manches Mystische in diesen Fingerzahlen berichtet. Ueber den Ausspruch im „Buche der Schöpfung“ עשר ספירות בלימה . . . שבהם ברא הקב״ה את העולם bemerkt Cordovero im פרדס רמונים, dass dies sich auf den Vers כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך bezieht, denn בריאת השמים וחיליהם היו ע״י האצבעות שהם הספירות.

Wenn also der ganze Inhalt des ספר יצירה in der Ausfürung gipfelt, dass die intelectuellen wie materiellen Elemente der Welten aus den 10 ספירות und 22 Buchstaben (die auch Zahlen sind) d. i. 3 אמות 7 כפולות und 12 פשוטות hervorgegangen sind; so ist dies nur der mystische Grundsatz der Pythagoräer, dass die Zahlen die Prinzipien des Universum sind, und der über zwei Jahrtausende spätere Ausspruch des Physikers Galileo: die Welt ist ein göttliches Buch, dessen Buchstaben Zahlen sind, wie des Philosophen Leibniz: „Deus calculat fit mundus“. Ebenso sagte Severinus Boethius, dass die Welt vermöge der in den Gedanken Gottes vor weltlich combinirten Zahlenverhältnisse geformt wurde.

*) In der Lurianisch-chassidäischen Liturgie werden die 7×7 ספירות העומר mit den siebenfachen ספירות הבנין behufs תקון פגם בספירה verflochten, was eine Reminiscenz der ספירות als Zahlen ahnen lässt. Vgl. noch Muskato im קול יהודה zum כוזרי im Namen des ר׳ ברכאל בפרקיו כי לזה נקראו ספירות מלשון סופר ומונה.

Die pythagoräische Schöpfungsmystik resumirt sich in folgender Scala: Eins ist das Principium numerorum, die Monas, „פליאות האחדות", die Ursubstanz des Weltalls, ולפני האחד מה אתה סופר. Zwei bedeutet die in physischem und anthropologischem Dualismus gespaltene materielle Welt. Drei das Prinzip der Vollkommenheit, omna trium perfectum. Vier ist die heilige Zahl (Quaternio-Tetraktys), die Basis des Universums. Die Snmme dieser Zahlen ist die decadische Monas, zehn, im ספר יצירה gekennzeichnet durch: עשר ספירות בלימה נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן, bei Ibn Esra: ראש למחברת השנית וסוף למחברת הראשונה, darum betont es: עשר ולא תשע ועשר ולא אחת עשרה, wozu der כוזרי (44, 25) bemerkt: וסוד המספר אינו כי אם בעשרה.

Diese aus der Addition der ersten, das Universum bezeichnenden, vier Zahlen (1 + 2 + 3 + 4 = 10) sich ergebebene pythagoräische Tetras wurde von jüdischen Mystikern*) vollständig adoptirt, und vom berühmten Kabbalisten Giktilia in seinem גנת אגוז und שערי אורה auf die Relation zwischen den 10 ספירות und dem Tetragrammaton (השם בן ארבע אותיות הוי"ה) übertragen**).

Im Sinne dieser Anschauung repräsentirt die Zahl den Gedanken oder den Verstand, und die philosophische Trinität: „Gott ist der Wissende, das Gewusste, und auch das Wissen selbst, es ist alles Eins" — bei Maimonides: משכיל, מושכל und שכל, bei Ibn Esra: יודע, ידוע und דעת — soll auch in סְפָר (Zahl) סוֹפֵר (Zählende) und סָפוּר (Gezähltes) des ספר יצירה enthalten sein.

---

*) So אבן גבירול in seinem Fontus vitae: „צורת השכל דומה לצורת האחד, וצורת הנפש דומה לשנים, וצורת החיונית דומה אל השלשה, וצורת הטבע דומה אל הארבעה — המציאות מסודרת במעלת האחד, והמהות מסודרת במעלת השנים, והאיכות מסודרת במעלת השלשה, והכמות מסודרת במעלת הארבעה"; ebenso אבן לטיף in seinem Buche רב פעלים mehr mystisch. השר הגדול הוא הסיבל צורת האחדות וצורת הנקודה הפשוטה, והשבלים הנפרדים סובלים צורת הקו וצורת השנים, והרקיע העליון הוא במעלת השלשה וסובל צורתו וצורת הגוף לפי שגדר הגוף הוא היותו בעל שלשה מרחקים, וההיולי במעלת הארבעה לפי שקבל ד' צורות, הרי לך חשבון העשרה שבו צורת העולם הכללית, עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע".

**) Vgl. noch שפע טל Pf. I. Abschn. 5.

Selbst der die Kabbala speciell durchdringenden סוד הזיווג werden Zahlen insinuirt, unter welchen diesfallsige Mystiker eine geschlechtliche Begattung constatiren, indem sie sich nämlich die ungrade Zahl als männlich denken (Vgl. Makrobius in seiner Schrift Commentarium etc.) und Vater nennen, und die grade Zahl weiblich als Mutter betrachten, und von den Pythagoräern die Vermählungszahl genannt.

Auch christliche Kabbalisten und Theosophen machten sich viel mit der Zahlenmystik zu schaffen, und sogar der Freidenker Jordano Bruno beschäftigte sich vielseitig mit Zahlengeheimnissen. So erwähnt Jacob Böhme in seinem Buche vom „Dreifachen Leben des Menschen“ die ספירות unter dem Namen „Zahlen“ und nennt die 7 ספירות הבנין: die sieben Geister naturae; dann nennt er die achte und neunte Zahl, und zuletzt, in einer Ausnahme-Stellung, die Zehnzahl, die er die X Kreuzzahl nennt (Vgl. Kolb a. a. O. S. 23).

Als Curiosum sei noch zu erwähnen, dass der Franzose Vincent de Bauvais in seiner Schrift über den Ursprung der Ziffern nachzuweisen sucht, dass dieselben weder von Indern noch von Arabern, sondern von einer der jüdischen gnostisch-kabbalistischen Secten herstammen.

Diese ursprünglich pythagoräisch sublime und kabbalistisch subtile (dem Sprichworte: „Du sublime au ridicule il n'est qu'un pas“ gemäss) Zahlenmystik verflachte sich bei den späteren Kabbalisten in spitzfindig verworrenen Mysticismen der s. g. גימטריאות*) welche aus folgenden neun

*) Wörter-Zahlengleichheiten, welchen man grosse Autorität beimass und damit theologisch-philosophische Probleme oft auf die leichtsinnigste Weise zu lösen vermeinte. So z. B. finden Moses de Lyon (ספר המשקל) (סוד הנשמה פ"ב) und Abraham Abulafia (אור השכל) das Geheimniss von אבא ואמא in דם ודיו dadurch, weil: "דם ודיו" בגימ' "אבי ואמי" ובגימ' "אדם וחוה". Das hermaphroditische Mysterium in der Gottheit findet Abulafia (אמרי שפר) darin, dass: "השבינה" בגימ' "זכר ונקבה" ובגימ' "אנדרוגינום". Die Weltschöpfung im mysteriösen Sinne animalischer Geschlechtsbegattung findet Jacob Emden (ציצים ופרחים) weil: "שמים" בגימ' "זכר ונקבה" ובגימ' "אנדרוגינום". Die mystische Vermählung zwischen Himmel und Erde findet Abulafia in der algebräischen Gleichung, dass י"ה = 15 + הוי"ה = שמים und ebenso י"ה = 15 +

Species bestehen: מספר הקדמי (*, מספר המעוגל, מספר המרובע המרובע הפרטי und מספר הגדול (Vgl. פרדס רמונים שער הצירוף פרק ח'), und artete endlich in der Lurianischen Schule zu geist- und sinnlosen Combinationen, in anderweitigen Kreisen**) zu kindischen Spielereien, und in der praktischen Kabbala zu nichtssagender Geheimnisskrämerei aus; denn diese partielle Auffassung der ספירות hat der s. g. קבלה מעשית Thier und Thor geöffnet und dem Chassidismus einen weiten Spielraum gewährt.

* * *

Jede wie immer geartete Mystik ist entweder die Tochter eines ältern mythischen Volksglaubens (wie die indische resp. buddhistische Mystik) oder die Mutter eines vulgären Aberglaubens (wie die hier vorher betrachtete Sphären-Mystik) oder beides zugleich, welches Letztere bei der Zahlen-Mystik der Fall ist.

Die pythagoräische Mystik nämlich scheint die Tochter der Zahlen-Symbolik zu sein, welche bei den alten***) Völkern

---

כי בי"ה הוי"ה אלהים צור עולמים begründet im Verse: (אלף = א) ארץ = אלהים. Die mysteriöse Bedeutung des Apis-Ochsen (weiter unten) und dessen Bekämpfung findet Vital (ליקוטי תורה פ' תצא) indem "שור" בגימ' "אב"ג יח"צ (der heilige Name, enthalten in den Initialen des Gebetes: (אנא בכח גדולת ימינך תתיר צרורה. In mystischem, fast an Blasphemie streifendem Cynismus berechnet Abulafia (Orient, 1845, 474) dass: "שכבת זרע" בגימ' "מטטרון שר הפנים" ובגימ' "אל שדי" במלואו. Schliesslich ist die גימטריא auch ein rein philosophischer Factor, wie denn dem Josef Caro (מגיד מישרים פ' משפטים) demonstrirt sein Genius (המגיד) die Spinozistische Identität der Gottheit mit der Natur dadurch, dass: "אלהים" בגימ' "הטבע".

*) Damit ist die pythagoräische Tetras gemeint, wie aus dem (דף ו') "וגם ד' במספר הקדמי עשרה כי של"ה המספר עד ד' דהיינו א. ב. ג. ד. עולה עשרה כי היא ספירה עשירית".

**) Wie z. B. der בעל הטורים, dessen platte Spitzfindigkeiten in der גימטריא nur vom מתת אלהים vielfach übertroffen wurden.

***) Die sinnbildliche Bedeutung der Zahlen war von allgemeiner Wichtigkeit. So wurde die Zahl Zwei zur Bezeichnung des Aufganges und Unterganges der Sonne im Bilde von Zwillingen dargestellt, bei den Persern und Indern Aswin, bei den Griechen Tyndariden oder Dioskuren genannt. In Rom wurden die Dioskuren von den Griechen entlehnt, doch

allgemein, wie die Zahlensymbolik der Chinesen (Vgl. das chinesische Buch über die Zahlen-Ethik von Fr. Neumann) bekannt war, und somit ging aus der Zahlen-Symbolik die Zahlen-Mystik und aus dieser die Zahlen-Superstition hervor. Ueberhaupt bevölkerten Pythagoras und seine Schule die Welt mit Dämonen und Genien, welche auch die Krankheiten erzeugten; sie bildeten die alten mythischen Vorstellungen von Incarnationen der Geister und von Seelenwanderungen weiter aus, und sanctionirten so einen Aberglauben, der

---

hatten sie schon vorher die Doppelgottheit der auf- und untergehenden Sonne in einer Gestalt mit zwei aneinander gewachsenen Köpfen, welche den Namen Janus führte, der ein Kriegsvorsteher war. — Den Pythagoräern bedeutete die Zahl zwei, nach Eusebius, der böse Dämon und nach Plutarch, Streit und Frechheit. — Die Zahl drei versinnbildlichte beim Gott der Sonne in ihren drei Tagesabtheilungen der dreirädrige Wagen der erwähnten Aswins oder die dreifache Gestalt des schreienden Riesen Geryones, des phönikischen Sonnengottes Herakles. Auch die Himmelskönigin Hekate wurde als dreigestaltete, wie der Himmelskönig Zeus dreiäugig vorgestellt, was alles auf die Dreitheiligkeit des Tages, des Monates, drei Decaden und des Jahres mit den drei Horen und drei Chariten in Orchomenós hinwies. Die Pythagoräer nannten die Dreizahl die höchste Vollkommenheit. — Die Zahl Vier, die viermal im Monate wiederkehrende siebenfache Tageszahl bezeichnend, war dem Hormes und dem vierhändig dargestellten Apollon heilig. Die Pythagoräer nannten diese Zahl „die heilige Zahl" und schworen bei derselben mit folgender Formel: „Juro ego per sanctum pura tibi mente quaternam aeternae fontem naturae animique parentem". — Die Zahl fünf war der Pallas Athene geweihet. Nach Diodor bezeichneten die egyptischen Priester das Universum durch die Zahl fünf. Bekannt ist das pythagoräische Fünfeck unter dem Namen Signum pythagorium oder Pentagruam. — Nächst der Zahl Drei ist keine so hervorgehoben worden, als die Zahl Sieben, infolge der Siebentägigkeit einer jeden Mondesphase. Die Phöniker dichteten sieben Patäken, die Perser sieben Amschaspands als Götter der sieben Tage, und bei den Griechen war der Licht- und Tagesgott Apollon ein Gott der Zahl Sieben, welche fast bei allen alten Völkern von grosser sinnbildlicher Bedeutung war. — Die Zahl Neun war auch eine der bedeutenderen, beruhet aber auf die Zahl Acht, denn die Zahl Neun galt der abgeschlossenen Zahl Acht. Acht Jahre bildeten bei den Griechen ein grosses Jahr. Bei den Römern war die achttägige Woche (Ideler Chronologie II. 136). Aber auch die Zahl Neun ist vielfach angewendet worden, wie die Zahl der Musen, die Kreisläufe des Styx u. s. w. Nach Agrippa nannten die Pythagoräer die Zahl Acht: die Zahl der Tugend, bei der Orpheus zu schwören

sich bekanntlich bei fast allen uncultivirten Völkern findet. Ganz besonders aber leisteten sie dem Aberglauben der Zahlen, wenn sie denselben auch nicht geradezu erzeugten, grossen Vorschub durch das geheimnissvolle Dunkel, welches sie angeblich an manche Zahlen knüpfen. Die Allegorie diente Anfangs als Schleier, der Aberglaube entsprang einer an sich vielleicht wohlbegründeten Wissenschaft, und so entstand der im Alterthum und Mittelalter bekannte Zahlenzauber (Arithmomantie) d. h. aus Zahlen die Zukunft zu prophezeien*), was man auch in Verbindung mit der Astrologie**) brachte, indem man jedem Einzelnen der Gestirne, wie jedem der vier Elemente eine besondere Zahl zuschrieb, z. B. 8 = Licht, 4 = Feuer, 6 = Erde und 12 = Wasser,

---

pflegte, und die Zahl Neun war bei Homer von grosser Bedeutung. — Auch die Zahl Zehn hatte ihre Sinnbilder. Die Römer hatten in älterer Zeit ein zehnmonatliches Iahr. Die s. g. Zehnten finden wir in der Mosaischen Gesetzgebung bestimmt, und auch sonst galt diese Abgabe vom Ertrage des Bodens. Die erwähnte pythagoräische Tetras und Tetraktys bezogen sich auf die heilige Zahl Zehn. — Die Zahl Zwölf spielte wegen der zwölf Monate des Jahres eine bedeutende Rolle. Sie wurde auf den Tag übertragen, und durch die zwölf Arbeiten des Herkules versinnbildlicht. Der Erzvater der Inder hatte wie Jacob 12 Stämme, und ebenso die alten Perser. Die Griechen hatten 12 grosse Götter. Die persische Lehre machte sich aus den 12 Monaten eine Periode von 12,000 Jahren, die sie als die Zeit der Weltdauer annahm (Vgl. meine Schrift סוד הספירות und Schwenck, Die Sinnbilder der alten Völker).

*) Die Babylonier hatten magische und astrologische „Zahlenbücher" die noch zur Zeit des Augustus in Ruf waren und von Horaz (Od. I. 11) erwähnt wurden.

**) Wie die angeblichen geheimnissvollen Kräfte der Zahlen, gleich den der Astronomie entnommenen Allegorien, in den Kreis der Zauberei gezogen wurden, lässt sich nicht ohne alles Interesse lesen. Die Zauberer zählten, sagt man, unter den Geistern der Finsterniss 72 Fürsten und 7,405,926 Dämonen niedern Ranges. Die erste Angabe ist nichts als das Product von 6 + 11 + 72, und die andere grosse Zahl ist nicht minder das Product der Sechs mit 1, 2, 3, 4, 3, 2, 1, multiplizirt, und dieser Multiplicator gibt wieder, rechts oder links gelesen, die vier Zahlen, welche die oben oft erwähnte Tetras oder Gevierzahl des Pythagoras und Platon darstellen, welche für höchst vollkommen galt, denn: „Plurima sunt Tetradis Mysteria" sagt der genannte Brunus, und stellt sie der heiligen Decas (עשר ספירות) dem Producte von 1, 2, 3, 4, zur Seite: Nam quod

wie es namentlich bei den arabischen Stämmen vorkommt. (Vgl. Hammer-Purgstall, Encycl. d. orient. Weish. S. 316 ff.). Es geht dieser Glaube an die geheime Wunderkraft der Zahlen*) bis in die neueste Zeit herab und sie gehört zu den mächtigsten Vinculis.

Die eigenthümlichen Resultate, welche manche Zahlen**) schon in arithmetischer Combination geben, liessen selbst die gelehrtesten Denker nicht unbeschäftiget. Wie erwähnt, war selbst der 1600 als Freidenker zu Rom lebendig ver-

---

ca est actu, virtute haec (Tetras) esse videtur, was der Kabbalismus im Tetragrammaton (שם בן ארבע אותיות) wiederfinden will. (Vgl. mein סוד הספירות Abschn. 4. u. an m. a. Stellen).

*) Daraus entstand der Aberglaube an gute und böse Zahlen. So glaubten die Alten (Porphyr. Vita Pythagor.), wie Griechen und Römer, dass gerade Zahlen (im Talmud: זוגות vgl. פסחים Fol. 110.) Unglück bedeuten und Gefahr bringen (daher im Talmud vor den Genuss von Victualien in gerader Zahl eindringlich gewarnt wird) wogegen die ungerade Zahl den Göttern angenehm sei (Vergl. Eclog. VIII, 75: numero deus impare gaudet). Besonders war ihnen die Zahl Zwei ein schlimmes Zeichen, und Hieronymus glaubt, dass in der Mosaischen Genesis beim zweiten Schöpfungstag das כי טוב aus diesem Grunde fehlt (was er wahrscheinlich dem talmudischen לעולם יצא אדם בכי טוב entnommen haben dürfte). Auch die Pythagoräer und Astrologen glaubten, dass die Zweizahl die nächtlichen Wanderer den bösen Geistern aussetze. Die Zahl Drei hat eine gute Bedeutung. Die Zahl Fünf, das pythagoräische Pentagramm, heisst bei den Christen „Alpenfuss" weil es die Fussspuren des bösen Geistes bilde, der nach dem Volksglauben die Menschen im Schlaf drückt. Die Zahl Zehn gehört zu den bösen Zahlen. Nach dem Glauben der alten Perser herrschen böse Geister, welche Aban heissen, über jeden zehnten Tag im Monat. Die Zahl 13 wird noch heutigentags als Unglückszahl betrachtet und geglaubt, dass wenn 13 Personen an einer Tafel sitzen, eine von ihnen u. z. die jüngste in Jahresfrist sterben müsse, woran selbst der berühmte Astronom Tycho de Bracho stark geglaubt haben soll (Vgl. meine „Geschichte des Aberglaubens" S. 131). Die Zahl 16 als Quadrat von 4 nannten die Pythagoräer die Glückszahl. Das 63. Lebensjahr hielten die Astrologen für sterbensgefährlich (Vgl. meine Schrift מעשה תעתועים S. 155). Aristoteles hielt die Zahl 1728 für eine unglückbringende und glaubte eine Stadt oder ein Staat müsse untergehen, sobald sie diese Zahl erreichen.

**) So z. B. das von Fontenelle bemerkte Product der multiplizirten Neun, welches stets wiederum eine Neun in sich schliesst: 9, 18, 27, 36, 34, 54 u. s. f. vor- und rückwärts.

brannte Jordan Brunus, von der Wirksamkeit der Zahlen mehr als zu sehr überzeugt. Jakob I. von Grossbritanien hielt nicht minder auf diesen Theil der Kabbala, und ebenso wissen Paracelsus, Agrippa, und die Rosenkreuzer viel davon zu erzählen. Auch im Mesmerischen Schwindel des Somnambulismus spielen die Zahlen eine grosse Rolle, wie Justinus Kerners „Seherin von Prewost" stets von Zahlen schwärmt, jedem menschlichen Individuum eine besondere Zahl zueignet u. s. w. (Vgl. סוד הספירות S. 7), und so ergibt sich die Mystik nach allen Richtungen hin als Gebärerin und Ernährerin des Aberglaubens.

(Fortsetzung folgt).

Ein jüdischer Schneider in Rom im 3. Jahrhundert und der Fisch als Glücksbote.

Von Fabi Jolles.

Wir haben in unserem Aufsatze: „Der Messias und der Fisch als sein Symbol" (Weissmann, Monatschrift 1889, 186 ff) die Stelle aus dem Talmud angeführt, dass bei den Juden der Glaube verbreitet war, dass in der Leidenszeit, welche dem Erscheinen des Messias vorangehen wird, vergebens ein Fisch den Kranken zu laben wird gesucht werden אין משיח בן דוד בא עד שיתבקש דג לחולה ולא ימצא (Synh. 97). Wie ist man zu diesem Glauben oder richtiger Aberglauben gekommen? Mir will es bedünken die Apokalypse Ezechiel hat darauf gebracht. Ezechiel spricht wiederholt vom „Gesunden des Wassers" ונרפאו המים (Cap. 47, 8, 9) und fügt hinzu „es werden dort sehr viel Fische sein" והיה הדגה רבה מאד. Musste aber das Wasser erst gesunden, so musste selbstverständlich bevor dies eingetreten, alles Wesen darin verwesen. Wie es in Aegypten, vor der Erlösung, der Fall war (Ex. 7, 21). Wir begnügen uns mit diesem Hinweis und wollen die Sache nicht weiter ausspinnen. Es ist uns dahier blos um einer merkwürdigen Anekdote zu thun, die uns der Midrasch erhalten und in welcher der Fisch die Rolle eines Glücksboten spielt.

Rabbi Tanchuma erzählt eine Geschichte, die sich in Rom am Rüsttage des Versöhnungstages zugetragen. Ein dortiger jüdischer Schneider wollte an jenem Tage einen Fisch kaufen, er traf mit dem Burschen des Eparchan oder Stadthauptmannes zusammen. Es gab aber nur einen Fisch, da steigerten die beiden Kauflustigen den Preis des Fisches bis zu 12 Denaren etwa zwölf Dukaten. Der Schneider blieb Meistbieter und erstand den Fisch. Zur Zeit des Mahles sprach der Eparch sein Befremden aus, dass er heute die Fische missen müsse. Der Bursche ertheilte ihm nun Auskunft; er kann nicht leugnen, dass ein Fisch zu kaufen war, aber auch nur ein Fisch; da jedoch ein Jude ihm den Kauf dadurch streitig machte, indem er zwölf Denaren für ihn bot, konnte er sich unmöglich dazu entschliessen, ihn noch zu überbieten. „Kennst du den Mann?“ fragte der Eparch. „Es ist das der bekannte Mann“. Es wurde alsbald um ihn geschickt und er erschien. „Wie kommst du Jude als Schneider einen Fisch um 12 Denaren zu essen?“ fuhr ihn der Eparch an. „Herr,“ antwortete dieser, „wir haben einen Tag, an dem uns die Sünden, welche wir das ganze Jahr hindurch begehen, verziehen werden, und so dieser Tag kommt, vermeine ich, sind wir schuldig ihn hochwürdig zu halten,“ antwortete der Schneider. „Da du es begründet, bist du entschuldigt“. Mit diesen Worten entliess ihn der Eparch. Heimgekehrt öffnete er den Fisch und fand in demselben so eine werthvolle Perle, dass er sein Leben lang, sich von deren Erlös hat erhalten können*). (Genesis rabba 11).

Wer war dieser Schneider, der in Rom eine bekannte Person war, dessen Geschichte uns erhalten blieb, dessen Namen wir aber nicht kennen? Ich habe hier eine Vermuthung, die der Erwägung werth ist. Es ist uns noch eine Anekdote von einem jüdischen Schneider in Rom erhalten, die nicht minder interessant ist. R'Abba bar Z'mina, (heisst es im Jeruschalmi Schebiit 4, 2), war bei einem Heiden

*) Vgl. Sabb. 116 und B. Bathra 113 alwo von einem Fische ähnliches berichtet wird. Die Geschichte von Polykrates setzen wir als bekannt voraus.

in Rom in der Eigenschaft als Schneider beschäftigt. Zum Male setzte ihm dieser nicht rituell geschlachtetes Fleisch בשר דנבלה vor. Jener sagte: „Davon werde ich nicht essen.“ „Wenn du davon nicht essen magst, so werde ich dich tödten“. — „Wenn du mich tödten willst schlage zu, das Fleisch geniesse ich dennoch nicht“. Endlich sprach zu ihm der Heide: „Woher wusstest du, dass, wenn du gegessen, ich dich getödtet hätte, denn entweder mit den Juden ein Jude bleiben, oder mit den Heiden ein Heide sein“ או יהודאה יהודאי או ארמאי ארמאה.

Der ausgesprochene Charakter dieses jüdischen Schneiders in Rom, der in beiden Fällen Leben und Gut missachtet, um nur seiner Religion zu genügen, spricht für ein und dieselbe Person. Hier wie dort war es R'Abba bar Z'mina, der durch seine Originalität*) in der damaligen Weltstadt viel von sich hat reden machen. Vielleicht hat er auch den Namen Z'mina זמינא von den Ereignissen erhalten, etwa „der Mann des (glücklichen) Ereignisses“, ein Epitheton, das auf ihn sehr gut passt. Man brachte auch die Stelle in Gen. rabba וזימן לו בתוכה מרגליות. Aber auch der Heide, der streng, aber in beiden Fällen, von der Bahn der Gerechtigkeit nicht abwich, mag derselbe Eparch gewesen sein. Und in seiner Hand mag wirklich zu jener Zeit das Leben eines jüdischen Bürgers gelegen sein.

Wenn meinem Sohne gelungen ist im Dienste der Medicin dem Bacillus der Influenza auf die Spur zu kommen, so begnügt sich der Vater damit den Namen eines jüdischen Schneiders in Rom, der vor 1600 Jahren dort gelebt hatte, und viel von sich sprechen machte, entdeckt zu haben.

---

*) Von ihm stammt auch das geflügelte Wort אם הראשונים בני מלאכים אנו בני אנשים ואם ראשונים בני אנשים אנו כחמורים (Sabb. 11). Der Sinn ist entschieden folgender: Bedeutet בני אלהים (Gen. 6, 2) „Göttersöhne“, so sind wir gewöhnliche Leute, bedeutet aber בני אלהים »ausgezeichnete Männer«, so sind wir ganz bedeutungslos.

Bemerkungen über „Textkritisches“*)

von M. Kohn-Bistritz.

I. 1. Sam. K. 2, 5. ורעבים חדלו. Man ist über den Sinn des Wortes חדלו sofort im Klaren, wenn man die von dem Dichter gebrauchte Kürze (מקרא קצר) aus dem Inhalt des Vordersatzes in folgender Weise ergänzt: שבעים בלחם נשכרו ורעבים חדלו להשכר בלחם.

II. Das. 8, 16. ואת בחוריכם הטובים ואת חמוריכם. Wohl passen die Jünglinge und die Esel nicht gut zusammen. Lesen wir jedoch חמודיכם mit Daleth statt חמוריכם mit Résch, so gibt es einen vorzüglichen Sinn und bedeutet בחוריכם החמודים ganz wie בחורי חמד (Ezechiel 23, 6.), mithin eine Steigerung der Vorzüglichkeit, erst טובים dann חמודים.

III. Das. 9, 20. ולמי כל חמדת ישראל. Wem gehört das Kostbare Israels? חמדת ist weder zu unbestimmt noch zu überschwänglich ausgedrückt, da, nach der in der Warnung des Propheten geschilderten Gewaltherrschaft des Königs, thatsächlich diesem alles Kostbare der Nation gehört. Das Volk liess sich durch das grause über die Despotie entworfene Bild nicht abschrecken, beharrte vielmehr bei dem wahnsinnigen Rufe nach einem absolutistischen Könige; und so konnte dann Samuel mit Recht zu Saul sagen: Die in Verlust gerathenen Esel sind zwar gefunden; doch was würde es verschlagen, wenn dieselben auch nicht gefunden worden wären? Gehört alles Kostbare Israels nicht dir und deinem Vaterhause, wodurch der Verlust leicht ersetzt werden kann?

IV. 1. Kön. 22, 48. ומלך אין באדום נצב מלך. Wir finden diesen Vers der gesunden Vernunft gar nicht widerstrebend, auch braucht man kein Wort umzustellen noch מלך am Ende zu wiederholen. Der Sinn ist einfach dieser: Zur Zeit als Joschaphat die Schiffe ausrüsten liess, da war kein König über Edom, d. h. es war kein solcher, der durch Erbrecht, freie Volkswahl oder durch Usurpation die Königswürde in Wirklichkeit erlangt hatte, sondern (על אדום) נצב מלך es war

*) Siehe 1. Jahrgang dieser Mntscht. S. 26, 80, 146

ein blos ge- oder bestellter d. h. ein provisorischer König über Edom, mithin so eine Art Interregnum, welches den König von Juda in verlockender Weise bestimmte, diesen Zeitpunkt als den geeignetesten für eine Seeexpedition zu wählen. Ein absoluter Nachbarkönig, von dessen Eigenwillen allein alles abhängt und der durch eine blosse Laune oder durch eine vermeintlich ihm zugefügte Unbill über Krieg und Frieden rasch und ohne Bedenken zu entscheiden in der Lage ist, ein solcher hätte bei J. nie und nimmer den Gedanken aufkommen lassen Geld und Zeit auf den Schiffbau zu verwenden, eine grössere Anzahl tüchtiger Seeleute und tapferer Soldaten aus der Heimath zu entfernen und dadurch die Wehrkraft des Landes zu schwächen. Ganz anders gestaltete sich die Sache, da ein in seinen Entschliessungen durch den Volkswillen beschränkter Herrscher das Regiment über Edom führte. Der konnte und durfte den Streit nicht so leicht vom Zaune brechen, nicht seinem Eigenwillen ohne weiters folgen und irgend Jemandem urplötzlich Fehde ankündigen. Er bedurfte hierzu der Zustimmung des Volkes, das sich nicht so leicht zu einem Kriege entschliesst und nur im äussersten Nothfalle zu den Waffen greift. Bis diese Zustimmung erfolgt wäre, würde eine längere Zeit verstrichen sein, während welcher J. seine Flotte zurückberufen und für die Vertheidigung seines Reiches verwenden konnte; und dieser Umstand nun, dass in Edom kein absoluter, sondern nur ein provisorischer Herrscher war, bewog den Geschichtsschreiber, der Schilderung von dem Bau der Schiffe die Worte ומלך אין באדום נצב מלך voran zu schicken. Nur die Ungefährlichkeit eines provisorischen Königs in Edom gab den beiden Königen von Juda und Israel den Gedanken ein, Schiffe nach ferne Länder zu schicken.

Der Widerspruch zwischen Könige und Chronik ist ein blos scheinbarer, der, wenn man beide Texte gegenseitig durch sich selbst ergänzt, seine leichte Lösung findet. In Kön. fehlen nach Vers 50, endigend mit ולא אבה יהושפט, die drei letzten Verse vom 20. K. der Chronik, während wieder umgekehrt die drei Verse 48—51 in Könige

jenen 3 V. in Chronik vorangehen sollten. Dass dem so ist, erhellt besonders aus dem ungerechtfertigten Ausdrucke ואחרי כן, mit welchem der 35. V. in Chronik beginnt. Welche Erwähnung von dem feindlichen Verhältnisse zwischen Joschaphat und Achasja ist denn in diesem Kapitel verzeichnet, dass der Ausdruck und „n a c h h e r“ verband sich J., König von Juda mit A., König von Israel, gerechtfertigt wäre? Das ganze 20. aus 37 Versen bestehende Kapitel im 2. Buche der Chronik erzählt, in 34 V., blos von den Ereignissen aus dem Leben J's.; und wie taucht denn da auf einmal die Erzählung auf: dass sich J. mit A. nachher verband? In K. 22 der Kön. ist, da früher von dem gegen Aram gemeinschaftlich geführten Kriege der beiden Könige umständlich berichtet wird, der 45. Vers: „Und J. hielt Frieden mit dem Könige von Israel“ gerechtfertigt; welchen Sinn soll jedoch das ואחרי כן אתחבר haben, nachdem in Chronik, bis zum 35. V., von A., nicht die Rede ist? Wenn wir jedoch dem ואחרי in Chronik die 3 V. aus Kön. voransetzen, so ist der Ausdruck ואחרי ganz gerechtfertigt und lautet die ganze Geschichte wie folgt: „1. Und kein König war in Edom, es war blos bestellt ein König über Edom. 2. Jehoschafat machte Tarschisch-Schiffe, um gen Ofir zu fahren nach Gold. 3. Damals sprach Achasjahu, Sohn Achab's, zu Jehoschafat: lass meine Knechte gehen mit deinen Knechten auf Schiffen. Aber Jehoschafat wollte nicht. 4. Hernach aber verband sich J., König von Juda, mit A., König von Israel, der frevelhaft gehandelt. Und er verband sich mit ihm, Schiffe zu machen, um nach Tarschisch zu gehen, und sie machten Schiffe in Ezjon Geber. 6. Und es weissagte Elieser, Sohn Dodawahu, aus Mareschah, dem Jehoschafat und sprach: Da du dich mit Achasjahu verbunden, hat der Ewige dein Werk zerrissen, und vermochte nicht nach Tarschisch zu gehen.“

Man sieht, dass der scheinbare Widerspruch nunmehr behoben, der Zusammenhang hergestellt und die Erwähnung des Königs von Israel im 4. V. am rechten Platze ist, da der Plan eines Zusammengehens in Hinsicht der Schiffe von ihm bereits im 3. V. ausging. Der Passus: ולא הלך כי נשברו האניות

בעציון גבר ist ganz am Schlusse der Erzählung zu setzen und besagt: Dass J. überhaupt nicht mehr nach Tarschisch ging, als die Schiffe in Ezjon Geber in Trümmer gingen, d. h. er rüstete nicht von Neuem Schiffe zu diesem Behufe aus.

Nach der erschöpfenden Richtigstellung der beiden Texte wäre es nun wohl angezeigt, hier zu schliessen und den Gegenstand nicht weiter zu verfolgen; allein ich kann es nicht, ohne ihm eine kleine Zuthat als Geleitschein mitzugeben.

Die Zumuthung, „dass der Redacteur des Buches der Könige den Jehoschaphat der Gemeinschaftlichkeit des Schiffbauunternehmens, welches der Chronist als frevelhaft bezeichnet, losmachen will", und dass er „den Schiffbau einem Andern in die Schuhe zu schieben" sucht, diese Zumuthung muss ich mit Entrüstung zurückweisen. Nicht nur bäumt sich mein gläubiges Gemüth gegen solch' eine frivole und ungerechtfertigte Anklage auf, sondern auch mein unbefangener und nur nach Wahrheit strebender Forschergeist widerstrebt derselben. Nein! und abermals nein! Die Redacteure des Buches der Könige haben keine Fälschung überhaupt, zum Wenigsten aber eine absichtliche unternommen. Durchdrungen von der Heiligkeit ihrer Aufgabe, standen sie auch in dem Dienste der Wahrheit; und wenn der von moderner Bibelkritik angekränkelte Scharfsinn auf einen, nur für den Augenblick vermeintlichen Widerspruch stösst, darf er mit der Beschuldigung einer Fälschung nicht sogleich herausplatzen, sondern הפוך בה והפוך בה muss die Sache so lange kehren und wenden und sich in dieselbe zu vertiefen suchen, bis ihm die Auffindung der Wahrheit endgiltig gelingt. Ein kleinwenig Geist, ein bischen Geduld und Ausdauer bei der Lösung einer schwierigen Bibelstelle, sowie eine grosse Dosis Pietät vor dem Alter der Bibel werden uns gewiss die unleugbare Ueberzeugung aufdrängen, dass eben so wenig wie Moses, in seinen fünf Büchern, die Schwächen und Gebrechen, die Sünden und Vergehen irgend eines Individuum's oder des ganzen Volkes Israel zu beschönigen suchte, ebenso wenig fiel es dem Radacteur eines sonstigen Geschichts-

buches in der Bibel jemals ein, irgend eine Unthat zu beschönigen. Ist etwa über das Vergehen des König's Saul, 1. Sam. K. 15, ein Schleier gezogen, oder ist 2. Sam. K. 12, die Sünde König David's nicht voll und ganz zum Ausdruck gebracht? Und nun — solche Muster der Unparteilichkeit vor Augen habend — nun sollten gerade die Redacteure des Buches der Könige sich einer Beschönigung schuldig gemacht haben? Wahrlich! Wären sie das fähig gewesen, sie hätten, in erster Reihe, das götzendienerische Treiben des König's Salomo und die dafür eingetretene Strafe nicht so treu und wahr geschildert, 1. Kön. K. 11, sondern zu entschuldigen und zu beschönigen versucht.

Die noch etwa aufzuwerfende Frage: wieso die Zweitheilung der Erzählung von dem Schiffbau zu Stande kam? findet in Nachfolgendem eine ausreichende Beantwortung.

Die beiden Dynastien von Juda und Israel hatten, jede für sich, besondere Zeitgeschichten angelegt. Beider geschieht Erwähnnng im 1. Könige K. 14 V. 19, sowie K. 15, V. 7 und noch an vielen anderen Orten. Diese Zeitgeschichten waren in grossem Maasstab d. h. ausführlich und umständlich eingerichtet, das sich aus dem stets sich wiederholenden Schlusspassus: ויתר דברי deutlich ergiebt. ויתר דברי יהושפט הלא הם כתובים על ספר דברי הימים למלכי יהודה heisst nichts Anderes als: „Ein Mehr oder das vollständige der Geschichte Jehoschafat's, nun das ist verzeichnet in dem Buche der Zeitgeschichten der Könige von Juda.“ Manche Vorfälle, wo beide Könige in eine gemeinschaftliche Action traten, wurden in eines Jeden Geschichtsbuch und dabei Eines und des Andern Erwähnung gethan, so (Chronik 20, 34) ויתר דברי יהושפט הראשנים והאחרנים הנם כתובים על ספר מלכי ישראל. Nun, aus diesen grossen, für das Hausarchiv der beiden Könige ausgearbeiteten Zeitgeschichten schöpften sowohl die Redacteure des Buches „Könige“ als auch der Chronist; und da sich diese Geschichtsschreiber einer besonders knappen Kürze bei ihrer Arbeit bedienten, so kam es, dass der Eine nur die ersten drei und der Andere die letzten drei Verse aus der vollständigen Geschichte der beiden Könige citirte. Dort wo der

frühere Redacteur abbrach, hat der spätere Chronist angeknüpft; und wenn wir, wie dies bereits oben geschehen, die besagten sechs Verse unter ein Dach bringen d. h. sie in ihre ursprüngliche Reihenfolge neben einander stellen, dann haben wir den richtigen, jeden Zweifel oder Widerspruch ausschliessenden Sinn.

(Schluss folgt).

Recension.

Eine prachtvolle Mappe mit vierzig Blättern unter dem Titel: „Der Ring der Nibelungen von Richard Wagner. Figurinen, erfunden und gezeichnet von Professor Carl Emil Döpler. Mit Text von Clara Steinitz. Herausgegeben von der „Berliner Kunstdruck- und Verlags-Anstalt, vormals A. und C. Kaufmann“ liegt uns vor.

Wenn der hohe künstlerische Werth dieser Döpler'schen Figuren und deren hervorragende Bedeutung für das Studium der nordischen Götter- und Heldensage, die hier dargethane bewundernswerthe Leistungsfähigkeit der Berliner Kunstdruck- und Verlags-Anstalt, vormals A. und C. Kaufmann, sowie die den Figuren von der rühmlichst bekannten Schriftstellerin Clara Steinitz beigegebenen trefflichen — wir möchten mit bedeutenden Sachkennern fast sagen: unübertrefflichen — Erläuterungen alle gebildeten Kreise für das vorliegende Kunstwerk interessiren, so zieht uns Juden noch besonders der Umstand an, dass Frau Clara Steinitz unsere Glaubensgenossin ist. Von judenfeindlicher Seite wurde öfters gegen uns der Vorwurf erhoben, unsere Würdigung der künstlerischen und wissenschaftlichen Erzeugnisse Andersgläubiger richte sich nach deren Gunst oder Abneigung gegen uns. Zu den bereits erbrachten vielerlei thatsächlichen Gegenbeweisen gesellt sich hier ein neuer: Wir wissen, welche Gesinnungen Richard Wagner, obgleich er manchem Juden Dank schuldete, gegen uns zum Ausdruck gebracht hat. Gleichwohl würdigt eine jüdische Schriftstellerin, die in ihren Romanen „Die Hässliche“ und „Im

Priesterhause“ eine glühende Begeisterung für Juden und Judenthum bekundet, Wagner's „Ring der Nibelungen“ in anerkennender Weise und vermittelt das Verständniss der Persönlichkeiten desselben mit ebenso grosser Hingabe wie Gewandtheit.

Es ist ein eigenartiges Spiel des Schicksals, dass eine Vollblutjüdin — sagen wir's den Manen des Stabreimfreundes zu Ehren in seiner Weise — der **M**use des **M**eisters, des **M**almers des **M**osaismus, so **m**inniglich **m**inistrirt.

Ph. Kr.—Berlin.

Seligmann Heller

geboren 8. Juli 1831 in Raudnitz, gestorben 9. Jänner 1890 in Wien.

Mit Seligmann Heller haben wir einen Mann von seltener Begabung, aber noch seltenerer Herzensgüte zu Grabe getragen. Er war mit der klassischen Literatur der alten und neuen Zeit ebenso vertraut, wie mit der biblischen, die er, sozusagen, mit der Muttermilch eingesogen. Er sprach Latein mit derselben Geläufigkeit wie seine Muttersprache, und citirte lateinische Classiker, wie er ganze Capitel aus der Bibel recitirte. Er war ein Weiser, ein Gerechter, ein ausgesprochener Charakter, oder, wenn ich mich so ausdrücken darf, ein Ritter des Geistes ohne Furcht und ohne Tadel.

Seligmann Heller war stupend gelehrt und besass alle Eigenschaften um der erste Mann seiner Zeit zu werden, die Presse zu beherrschen, oder mindestens durch die Schärfe seiner Kritik in Schrecken zu halten, aber er verschmähete es der Held des Tages zu sein, er zog es vor in stiller Bescheidenheit seiner Wissenschaft zu leben, zu lehren und zu lernen, zu schaffen und sich immer mehr zu vervollkommnen. So genügsam er war im Leben, so unersättlich war er im Lernen und unermüdlich im Wohlthun.

Sein „Ahasverus“, welches Epos die Bewunderung Friedrich Rückerts hervorgerufen, wird noch in spätester

Zeit als formvollendetes Meisterwerk der Dichtkunst in der classischen deutschen Literatur glänzen. Seine weiteren Geistesproducte „Asmedai", „die Hasmonäer" stehen zwar nicht auf derselben gleichen Höhe, werden aber immer einen Ehrenplatz in der Literatur beanspruchen dürfen. Seine „Theaterkritiken" in der „Bohemia" sind im Lessingischen Geiste geschrieben und verdienen den Lessing'schen an die Seite gestellt zu werden.

Im Uebersetzsn fremdsprachlicher Gedichte war Heller gradezu Meister. Mit besonderer Liebe und Sorgfalt weihete er diese seine Kunst den herrlichen Dichtungen Juda Halevis, die der Veröffentlichung harren.

Heller's intimster Freund, der rühmlichst bekannte Dichter M. Kohn Bistritz hat ihm sofort nach seinem Ableben die untenstehende, meisterhafte und Alles, was zum Lobe Heller's gesagt werden kann, in sich fassende Grabschrift angefertigt.

שֶׁמֶשׁ זָרַח בִּגְבוּהִים,
בְּשָׁמֵי מַדָּע, שִׁיר וְתֹם,
וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֱלֹהִים:
„פֹּה שֶׁמֶשׁ בַּגִּבְעָה דוֹם!" —

שׁוּבָה שֶׁמֶשׁ אֵלֵינוּ!
כִּי נִקְרָא עֵת נְגַשׁ הַלּוֹם;
בְּתֹהוּ יֵעָלֶה קוֹלֵנוּ —
טַרְפּוֹ לֹא יָשִׁיב הַתֹּהוּם.

In Seligmann Heller haben die Juden einen ihrer besten und edelsten Männer verloren! חבל על דאבדן ולא משתכחן!

Arthur S. Weissmann.

החיות צייר המנעים זמירות מרכבות אלהים ברבותים אלפי שנהבים)*) וישכן „בם" ציון ומוריה, שני ההרים שנעשו להר אחד, בקדש. ואף שהדבר הזה הוא מסור ומקובל מסיני, עוד יש לו טעם המסתבר, כי אל המוריה שב אלהים את שביתו „ושבית שבי", הוא מליצה נעימה ומתוקנת מן „שבי שביך" בן אבינועם (שופטים ה, יב), על כי לפנים העלו עליו קרבנות אדם והיינו „לקחת מתנות באדם" ואלהים הראה לו לאברהם שם על הר המוריה „שה לעולה" ואין אדם לעולה, לכן באף הסוררים „בציון ישכון אלהים" (ועיין שיר ז, ז). ואם ראה תראה את אה"ו המוציא לעז על עם ישראל כי גם אחר מעמד הר סיני „נהגו להעלות נפש אדם עולה לה' אלהי ישראל" (דדו"ד א, צד יד טו) אל תשים לבך אליו כי, מנהגו מנהג יהוא. היוצא לנו מכל זה, כי בימים שהושר השיר הזה היו רבים מבני ישראל, שרצו להתפרץ ולפרוש עצמם מן הצבור וחפצו לבחור להם מקום קדוש למדינותם וארצותם אשר פזרו שם. ואולי היה אז הבית חוניו אות לבני מרי המה השמרונים לאמור קדוש לביתם על הר גריזים.

פס' כ. ברוך אדני יום יום יעמס לנו. המפורשים נבוכו מאד בפי' הכתוב הזה: רשיו"ל פי' יתן לנו ישועה רבה. ולדעת הרד"ק הרי זה מקרא קצר וחסר מלת ברכותיו או טובותיו וכמוהו הראב"ע. וכן לדעת רבים נתוח הכתוב הוא זה: ברוך ה', האל יעמס לנו ישועתנו יום יום, ויום נמשך למעלה ולמטה יום עולה ויורד כי: ברוך ד' יום יום. אולם ברכה, טובה וישועה אינם למעמסה. אבל כבר שער הבאור הפי' המסתבר ברוך ד' יום יום, אשר אם גם יעמס לנו, לפעמים צרות, הלא הוא בעצמו יביא לנו ישועה, כאשר נשיב אליו ונחזור למוטב. והנכון, כי נשתרשה האמונה בלב העם, כי מאת ה' תצאו הרעות והטוב, הרעות, למען לא ישמן ישורון ויבעט וישכח אלהי עשהו, והטוב, כי כאשר ירחם איש על בנו, כן ירחם ה' עלינו לעתות הצרה. ומפורש נאמר: ואלה הגוים אשר הניח ד' לנסות בם את ישראל שופטים ג, א. ויתכן מאד, כי זה כונת הכתוב: כי לא (קרי אל) ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים, למען לא ישלחו הצדיקים בעולתה ידיהם (קכה ג). וכעין כשם שמברכים על הטובה כך מברכים על הרעה, כי כבר הודעתיך, אשר המזמור הזה נתחבר בימי הסופרים מניחי המשנה. ואמנם נתחבר המזמור בעת שתכפו המלחמות בין מלכי הסורים והמצרים, הסלקיים והבתלמיים.

---

*) עיין לקוטי קדמוניות להחכם פינסקער ז"ל צד ר"ט שמביא בשם בעלי האגרונים רדב"א ועכ"ם שפי' מלת הבנים (יחז. כז, טו) פילים ויאמרו שנקרא ג"כ שנהבים, אולם אנכי כבר תקנתי אצל Rahmer הנ"ל מלות שן והבנים ביחזקאל למלה אחת שנהבים, וכה יעזרנו ה' לקרב תמיד חרחוקים.

ששנינן בריש מס׳ שבת „בה״ב״ בפנים „ועני״ מבחוץ, כי הניגוד לבעל הבית, הוא העבד ולעשיר הוא העני, אבל אם נפרש עני, עבד אז הניגוד עולה שפיר, הארכתי להראותך, כי בימים ההם ימי המשנה היו רגילים להשתמש במלת „עני״ במובן „עבד״ והיינו דתנו בבריתא קדומה: מאימתי קורין את שמע? משהעני נכנם לאכול פתו במלה. עני היינו עבד, ויתישב בזה תמיהת התוס׳ (ברכות ב, ע״ב) בדבה״מ משעה, הלא בזמן שבא זמן ק״ש אסור להתחיל בסעודה? כי באמת עבדים פטורים מק״ש. ובזמן המשנה, בראשיתה, הושר השיר הזה.

פס׳ יג. „ידודון ידודון״ הוא כמו „אדדם״ (מב, ה) מלה מאוחרת ורגילה בלשון המשנה (עיין מכתב עתנו החדשי לשנת 1889 צד 366 בהערה). ונות בית תחלק שלל: אם תשכבון בין שפתים פי׳ נעות בית (הע מובלעת כמו ברוב) מי שלא יוכל למצוא מרגוע בבית ומתנעוה על אשה ובניה או איש המתנעוה bekümmert על אלה שהלכו לקרב והמה קרובים לו ממשפחתו יחלק שלל עם (חלוף ע׳ בא׳ גם הוא נמצא לרוב) אלה אשר ישכבון בין שפתים = אשפתים Köchern כי חלק כחלק יקה היושב על הכלים עם ההולך לקרב. והפי׳ הזה ראוי ומתוקן לא נופל הוא אמנם משנוי הכתובים על ידי תיקון, אבל כמעט פורש כאן הכתוב את ידו בתפלה ובתחנונים לאמור אנא חנוני! תקנוני!

פס׳ טז. „הר אלהים הר בשן, הר גבנונים הר בשן״. נ״ל שרמז כאן על הר שומרון שבנו שם מזבח להעלות עליו עולות וזבחים, וכנה את הר גריזים לגנאי הר בשן = בו — שנאה ואמר בדרך שאלה: הר אלהים הר בשן? אף ישיב אמריו לו: הר גבנונים הר בשן! הר פסול הוא, כי „גבן״ בו (ויקרא כא, כ). ויוסף לשאת משלו ולירות בו חצי לעגו ויאמר פס׳ יז. „למה תרצדון״, לישנא קלילא, ומלה מרכבת, כאשר כבר הבינו כן חכמי התלמוד: למה תרצה דון אתם הרים פסולים, אשר גבנונים לכם? ההר חמד אלהים לשבתו, אף ה׳ ישכון לנצח, כי אין אחר מעשה בית דין כלום, כבר נבנה הבית בציון ומי ידון עמכם. וכפי הנראה היתה טענת השמרונים בימים ההם, כי כבר אתרע חזקת ציון וירושלים כי בימי הרעש של עוזיהו נבקעו ההרים ומשו ממקומם (זכרי׳ יד, ד, ה) ומן אז נבלע הר המוריה ואבד זכרו ובכן הותרו ההרים הרמים לכל עבודה ושירות, וגם זאת בדברים יב, ה, נאמר סתם „המקום אשר יבחר״, וא״כ מי לידינו יתקע, כי במוריה וציון בחר ה׳ ולא במקום אחר. ועל זה הוא משיב דבריו, כי קבלה הוא בידם „מסיני״, אשר רכב אלהים עם רבותים אלפי שנאן (= שנהבים a-la-a-p = אלהבים ἐλεφας פילי׳ בימי המקדונים נתנו היתרון להפילים מן הסוסים ובעוד שחבקוק ראה אלהים, כי ירכב על סוסיו מרכבות ישועה ג, ה, ויחזקאל את ארבע

פס׳ י. „גשם נדבות", אין הכתוב הזה אומר אל דרשוני, כי בודד הוא במקרא, וכמעט נלכדתי להגיה „גשם גברות". כי כן נקרא הגשם בתלמוד ורגיל על לשון המשנה מזכירין „גבורות גשמים", אולם אחרת שפטתי, כאשר בינותי כי הכתוב דקדק בלשונו ואמר „נדבות". כי כבר ידענו ההפרש בין נדר ונדבה היא, שהנדר היא מי שאמר „הרי עלי", ונדבה מי שאמר „הרי זו". ובארץ ישראל אשר עיני ה׳ בה מראשית השנה אחרית השנה, נקבע זמן לגשם, יורה ומלקוש לכל אחד בעתו. ואז כאשר עד היו בני ישראל חונים על פני השדה, עומדין הכן למערכת הקרב והיו עיפים מרוב העבודה בשדה ומחום השמש הבוער עליהם מעצם השמים לטוהר, ואז כאשר פתח ה׳ את אוצרו הטוב את השמים והוריד להם גשם בלא עתו קרא המשורר את הגשם הזה „גשם נדבות". ומצאנו „בנדבה" אזבחה לך, (נד, ח) כי כן שמענו מן התלמוד שהמהדרין מן המהדרין היו מביאים את קרבנותיהם לעזרה ונדבו אותם לה׳ וכן עשה הלל, וזה ראיה על איחור זמן ספר תהלים. ומשקל נדבות, על משקל חכמות, תבונות והוא ע״ד הרבים על הרבה טיפי גשם. והדרך הלשון הזה בחרו להם בימי בית שני. ומצאנו באיוב „גשם מטרות".

פס׳ יא. „לעני אלהים" בראשונה כאשר ראיתי להמורה גרעטץ שהוא חותך הדין ואומר Der Schluss לעני ist unverständlich; wol leg. לעם u. s. w. הייתי קורא האח! כל הני מילי מעליותא ליתאמרין משמך, אבל שמתי אח״כ אל לבי ושאלתי את נפשי אם באמת שגג אחד המעתיקים וכתב לעני ת׳ לעם, הלבעבור זה הלכו אחריו כל הסופרים הזריזים והזהירים תועה? ואמרתי טעות דמוכח אשר בר בי רב דחד יומא, לא חכים ולא טפש יכול לתקנו, יניחוהו ראשי החכמים המגיהים אשר שכרם קצוב מתרומת הלשכה, אתמהה! לכן חזרתי גם כאן מתקנת המורה גרעטץ וחתוך דינו, וכמו שאינני מסכים עמו במה שהוא חותך מקורות ישראל, כל המקרים והמאורעות שנמסרו לנו בהמשה חומשי תורה, באזמל הסופרים אשר בידו, ויאמר על מעשה האבות שזכרונם חלוש ועמעום, ושם מצחו נחושה עוד לקרוא את ספרי קורות היהודים הזאת volksthümlich כן אינני מסכים עמו גם בזה. והנוסחא לעני אלהים הוא נוסחה מיושרה, מאושרה ומתוקנת. כי מיבן „עני" בעברית הוא גם „עבד", כמו שתרגם אונקלוס: את עני עמי אשר במצרים, ית שעבוד עמי (שמות ג, ז) וכן תרגם „עני ישראל" (מלכים ב׳, יד, כו) שעבודא דישראל, וישעיה השני קורא את ישראל בפשטות ויעקב „עבדי", יען מה? יען גם אחר שעלו מן הגולה זרים משלו בם. וא״כ לעני אלהים הוא מכוון אל עבד אלהים, ונאמר על המשיח „עני ורוכב על החמור" לאמור אעפ״י שהוא תחת שבט מושל ועבד לו, מלך הוא לישראל ובן חורין מצד. וידוע משל הדיוט דעל סום מלך, דעל חמור בן חורין ודמנעלי ברגלוהי בר איניש (שבת קנב), והיינו

מצאנו בספר יהודית שבימיה (ימי אנטיגנוס ובנו דמטריוס פאליארקטים, כאשר אוכיח אם יחיינו השם) כהן גדול בירושלים בשם אליקום וכן בימי הרעם והרעש של אנטיכוס הצורר כהן גדול אליקום Alcimus, וא"כ נכתב המזמור בזמן מאוחר בזמן שהחלו לחתום המחברים שמם בראשי השירים או בסופם, כי כן הראה לנו הפראפ. לאגארד נכוחות, כי במזמור כה, ולד, חתם עצמו המחבר „פדה". והימים ההם ימי בכורי השירים דרך א"ב, המה ימי ירידה כאשר רד היום לישראל ופנה לערוב. ואף שהפראפ. לאגארד הוא שונא ישראל וצורר בני שם, בכל זאת עלינו לקבל דברים הנאמרים באמת וצדק, כי אחרי שסיים המשורר את שירו בדרך א"ב למה חזר על הפ' ובשניהם בחר במלת פדה? ואולם לאמר שהאחד היה נקרא פדה והשני פדה — אל כאשר יאמר לאגארד הוא ללוא צורך, כי מצאנו תנא אשר נקרא פדא = פדה. (במס' נדרים).

פ"ג, „וישישו בשמחה" יבינו היטב אך על פי דברי השונים שאין „שמחה" אלא „קרבן שלמים" (עיין בכורים פ"ב מ"ה ובפי' ר"מ ור"ש). ועיין מ"ש ה, יב. הלשון שמחתי ושימחתי בו. פ"ה. „סלו לרכב בערבות". כמה קולמסן נשתברו בפי' הכתוב הזה ולא עלתה בידם, יען העלימו עין, כי ישעיה השני (מ, ג; נז, יד; סב, י) הוא מקור מחצבתו, והוא לשון קצר: סולו (דרך) בערבות לרוכב (הכרובים) השוכן בין שני בדי הארון. ואל תשתע אל דברי האומרים, כי בבית שני חסר הארון, כי בעל סופר דברי הימים שנכתב בימי מלכות פרס 330, יתן עדותו ויאמר כי בימיו היה עוד הארון ובדיו, ודקדק ואמר ויראו ראשי הבדים מן הארון . . . ו י ה י ש ם ע ד ה י ו ם ה ז ה (ב' דבה"י ה, ט) וכפי הנראה גם בזמן שנשנה המשנה (יומא נב) היה עוד הארון קיים ונראו הבדים, והמשנה (שם נג) משניטל הארון היא אחרונה בזמן, כפי הנראה אחר אנטיכוס הצורר, אשר בימיו נלקח הארון והוציא דבה על השוכן בו. — „ביה שמו", לקוח מישעיה (כו, ד).

פס' ו'. „דין אלמנות". מלה מאוחרת מאד ושגורה במשנה תמורת „שופט" ד י י ן.

פס' ז'. „יחידים", המה האנשים הידועים בשם הזה בזמן המשנה והמה כפי הנראה חסידים אשר נזהרו מאשה, ולכן אמר מושיב יחידים ב י ת ה, לאמור עוד יבנו להם בית בישראל, ישאו נשים ויולידו בנים, ונראה שעוד כאשר שבו מן הגולה לא רצו רבים לשאת נשים למען לא יהיו עבד מושלים, כי אכתי „עבדי אחשורוש" היו. „מוציא אסירים בכושרות" מליצה חדות ממלות המלאכיות השגורות במשנה „אסור" „וכשר".

פס' ח, ט. לקוחים מלה במלה משירת דבורה, ושייר: גם עבים נטפו מים: הרים נזלו מפני ה'. ושם שייך היטב המשך „גם" (נמשך מרישא דקרא) זה סיני (נזל) מפני וגו'.

פרק ו (נמשך לפרק ה).

מזמור סח בתהלים ספר השלישי למכבים ופרשה יט מישעיה.

I.

א) במחקרותי על מזמור סח בתהלים Rahmer Ltb. 1886 Nr. 11, 12, 15 כבר גליתי דעתי, כי בימי שמעון הצדיק השני נתחבר זה המזמור והושר, כפי הנראה בשובם ממלחמות הרשות ועשו חיל, וגזרנו או אומר אשר מבין שורות השיר הזה יצחיר לנו, כי המנעים זמירות נתן בקולו קול עוז על הסוררים (פס׳ ז, ט) המה ההולכים בדרכי היונים אשר היתה עוז להם בארץ סוריא והוא לשון נופל על לשון כמו שקראו יהודי מצרים אשר נואלו להלוך אחרי ההעלללענען הוללים וגם גער בבית חוניו אשר במצרים ואשר המשילה לחית קנה (וסוף), ואת הכהנים המשרתים שם, כנה לגנאי „עדת אבירים״ (פס׳ לא), כמו עדת אבירם (מזמור קו, יז). ואף שלא ישרו בעיני עתה דברים רבים שכתבתי אז, אבל הוא אך כהנוגע לשנות פני הכתובים אשר הם קשים בעינינו בהשקפה הראשונה, ועתה נוכחתי כי נגררתי יתר מדאי אחר גרעטץ בפירושו לתהלים, אשר אין למטה מכנו לגרוע, ואשר נמשך אחר קראחמאל (הבן) ושור, ונרתעתי לאחורי ואתחריטנא בי, כי כשם שאין להתעקש ולהתחסד ולאמור שהמסורה הוא טהורה ואין למעלה הימנה, כך אין לפרוק עול ולעשות ספרי הקודש עיר פרוצה אין חומה כולם, אולם בהנוגע להזמן שבו הושר השיר הזה נתאמת אצלי דעת החכם הכולל וחוקר עד תכלית נזר הסופרים Eduard Reuss יצ״ו, שזה המזמור נתחבר בזמן שאחר אלכסנדר המקדוני. ודברי החכמים המקדימין זה המזמור עד לפני גלות הארץ המה מאפע והבל נדף.

השיר הזה הוא כאשר כבר ראה Ewald והתבונן מעשה אורג ומסכת פרחי שירים ומליצות מותר ספרי הקודש. ואנחנו נבאר את המזמור הזה ובדרך אחד נראה אתותנו אותות, אחור הזמן ורשמי הקורות אשר עליהם ירה אבן פנה. ואתה הקורא היקר קח נא את ספר התהלות בידך ופתח נא שער ס״ח וקרא בו בכוונה עצומה ושים אונך כאפרכסת גם אל כל אשר אני דובר אליך. פס׳ ב. „יקום אלהים״. פה עמוד, כי כאן הבן שואל: למה שנה המנעים זמירות לשון הכתוב בתורה: „קומה ה׳״ (במדבר לה) ושנוי בדברי הימים (ב, ו, מא). ומשולש בתהלים ט, פס׳ כ ובחר בלשון עשו: „יקום אבי״ (בראשית כז, לא)? ומה הועילו הסופרים בתקנתם תקון סופרים שכתבו „יקם״ אצל עשו חסר ו׳? הלא הקריאה היא העיקרית. אבל הדבר ברור שהמחבר השיר הזה היה שמו „יקום״ או „אליקים. ורצה לחתום שמו על שירו לכן בחר בלשון י ק ו ם. ובאמת

שכאשר הנהיג תודום איש רומי את בני רומי לאכל גדיים מקולסין בלילי פסחים שלחו לו: „אלמלא תודום אתה גזרנו עליך נדוי שאתה מאכיל את ישראל קדשים בחוץ" (פסחי׳ נ״ג ו״ש״נ) ומפורש בברכות (יט) ששמעון בן שטח הוא ששלח לו כן אשר חי בדור שני, לפי השערת גרעטץ, אחר בנין בית חוניו, והלא תודום לא עשה אלא זכר למקדש, ועתה צא ושפוט אם העושה זכר למקדש כך העושה כמתכונתו לכל הלכתו על אחת כמה וכמה. ואף שהרב הגדול המורה Prof. Dr. Wilhelm Bacher אמר עם ספרו Die Agada der Tannaiten אשר כל הפורש ממנו כפורש מן החיים (ח״ב צד 561), שדברי האמורא ר׳ יוסף מורים חסרון ידיעה בסדר זמנים anachronistisch אולם המוציא מחבירו עליו להביא ראיה. ואמנם אם לדין יש ראיה ששמעון בן שטח הוא ששלח לו לתודום דברי גערה, כי הן הן הדברים ששלח לחוני המעגל „אלמלא חוני אתה הייתי גוזר עליך נדוי" (תענית יט) ובמה זה היה גדול עון חוני? הלא על ששאל על הגשמים כבן המתחטא לפני אביו, מחוין למקדש. כי אמנם כבר בימים ההם, בימי שמעון בן שטח תקעו היהודים את אהליהם בעיר רומי והיתה מקום מגורם מורד ההר Vatican ועל השם הזה נקראו בתלמוד חכמי יהודי רומי „ותיקין". ועד היום נקרא חצר ראש הכנסיה הנוצרית Vatican על שם מקום מגורי היהודים מלפנים, ואמנם גם רוח יתר החכמים לא נחה מלמודי ומנהגי חכמי רומי, כי כאשר הלך אריסתבול השני שבי לפני Pompeius (62) ורבים הלכו אתו בגולה, והובאו בחחים רומה, וישא אבטליון את מדברותיו ואמר: חכמים הזהרו בדבריכם, שמא תחבו חובת גלות ותגלו למקום מים הרעים*) (רומי היושבת על מימי טיבער אשר רעים הם עיין Momsen, Röm. Geschichte I, 44 וישתו התלמידים הבאים אחריכם וימותו ונמצא ש״ש מתחלל (פ״א א). וא״כ דברי גרעטץ בטלין ומבוטלין לא שרירין ולא קיימין.

*) במזמור קכ״ד בתהלים נתכנה הנהר טיבער „המים הזדונים (פס׳ ה), ומירא המשורר חמת עריצי רומי אמר: לולי ה׳ שהיה לנו בקום עלינו אדם תחת אדום, כי כבר בימים ההם קראו את מלכות רומי בשם אדום. וכדמות ראיה לזה שהרומים מצאצאי שם ועבר או בני עשו, הוא השם Roma רומה שם עיר הבירה, כי כל הרים בוננוח, וכן היא נודעת בשם die Hügelstadt ודברי Momsen שהושאל מן Ramner תופשי משוט הוא דחוק ורחוק, ולכן לא נתפלא אם נראה שחקי הרומים הקדמונים רומים לחקי אלה המשפטים (שמות כא והלאה).

אלא שגתגלגלו הדברים, וירא רעה ויתבונן, וכאשר הצר לו על נפשו מחמת המציק פן יבולע לו, ברח ונמלט „לדפני של אנטיוכיא", אלא שגם שם הדריכוהו מנוחה השומרים עקביו והשיג אותו יד צוררים ורודפים, ונרצח בערמת Andronikos אשר שלח בו יד (שם ד, יד; ה, לג, לד). ואם כן לא הלך מימיו לאלכסנדריא, ומנפשך תבין וכן תשפוט משרים כי לא בנה שם בית למקדש ולא העלה שם עולות לא להי ולא ללא־אלהים. וזה מתאים עם דברי ר"י לפי הירושלמי אשר ממנו נשמע, כי שמעי הוא שברח לאלכסנדריא והוא שבנה שם המזבח, אבל מופרך מעצמו כי אם היה הדבר כן היה הבית נקרא „בית שמעי" לא „בית חוניו", ובאמת כנגע נראה לי בירושלמי שרוב שמועותיו המה משובשות או עשוים להוציא מלב הבבלי אלא שאין כאן מקום להאריך.

ואם תבין את אשר לפניך בספר קהלת תראה ותוכח, כי גם על המאורע הזאת כונן מליו: לב חכם לימינו (צוררי חוניו היו כאשר הקשבת רב קשב „בני ימיני") ולב כסיל לשמאלו (וכן משבחת האגדה את שמעון הצדיק, אשר כל ימיו עלה הגורל להי בימינו ולעזאזל בשמאלו), וגם בדרך כשהסכל הולך (כאשר הלך חוניו אל המלך) לבו חסר ואומר לכל (כל הרואה אותו אומר זה הוא! זה הוא!) סכל הוא. ואומר אם רוח המושל (Apollonius) תעלה עליך מקומך אל תנח, כי מרפא ינוח חטאים גדולים (קה. י, ב—ד), וא"כ לדעת קהלת חוניו הוא שגרם לעצמו, אשר פקודתו לקח אחר, והוא במה שעזב את משמרתו. וכפי הנראה המאורע הזאת נתנה יד אל הספורים השונים והמעורבבים על דבר האחים שמעי וחוניו והמתוקנים ומתובלים מיד כל איש ואיש למפלגו, ואשר בגלל הדבר חזה אין להציל מפיהם דבר אמת וברור. ויותר קרוב לאמת, כי חוניו שמש תחלה, ואולי היה גם הוא הבכור וחכם ועדיף משמעי, וגם היתה ידו חזקה בראשית כהונתו ע"י הברית אשר כרת את הרקנום בן טוביה, אך לאט לאט רפתה רוחו, וכאשר הכעיסו אותו בני ימיני ובראשם שמעון שר הבירה ותבער בו אש חמתו, ובבעסו טעה והלך אל המלך לצעוק חמס על בעלי מחלקותו, אולם אך הלך בדרך והניח אחריו את אחיו את שמעי לשמש תחתיו כסגן, לא רצה עוד לירד מגדולתו, עד אשר הורד גם הוא בתחבולת מנליום וערמתו, אבל מעולם לא ברח חוניו זה בנו של שמעון הצדיק, לאלכסנדריא של מצרים ולא בנה שם מזבח לא לעולה ולא לחטאת.

ולאחר המאורע כהשערת גרעץ, (Gesch. der Juden III S. 34) עד זמן החשמונאים, (152—154) בעת שהיתה ידם רוממה, הוא דבר קשה לשמוע ואין הדעת סובלו, כי אין הדבר מוטל בספק כי לו לא נתחזק בית חוניו עד ימיהם הכוהו חרם בשבט פיהם, וגזרו עליו גזירות רעות, עליו ועל המשמשים ומקריבים בו. וגדולה מזו שמענו,

מחסה, מגן וסתרה, ומי הוא איש נמהר שיבחר לו דרך רחוק ומקום שאינו קולטתו, וזאת בעת אשר רבים הם רודפיו, אולם אחרי בינותי ראיתי כי גם דברי הבבלי לא יתישבו על פשוטם, כי בימים ההם אין מלך בישראל ואין מושל יהודי בירושלים. ובאשר תרתי בלבי לראות ראה זה מצאתי, כי לא רחוק הוא להאמר, כי „בית המלך" הוא „הר המלך" והר המלך היתה נקראת מדינת ינאי המלך, הוא הרקנוס בן יוסף בן טוביה והיא הנקראת ג"כ בשם „טור מלכא", אשר רבות וגדולות, דברי הבאי וגוזמא, דברים מופלגים ורחוקים הקשים לשמוע יסופר בו. רב ור' יוחנן אמרו תרויהו: ששים עירות היה לו לינאי המלך בהר המלך ובכל אחת היו כיוצאי מצרים. חוץ משלש שהיה בהם כפלים כיוצאי מצרים. ובכל זאת ענה עולא: אני ראיתי אותו המקום ואינו מחזיק אלא ששים קנים (360 אמות) (גיטין נז. איכה רבתי פ"ב). ומקומו מוגבל שהוא בארץ הדרום, ועל מקומו נקרא האיש שעשה הרג רב ואבדן בחיל הקיסר בר דרומא (שם). ובעת שהתלמוד (מנחות פ"ז) מודיע בפשטות שהר המלך היה מקום גוזלות לקרבנות שמענו דברי גוזמא מאת רבין אשר אתי מארץ ישראל ואמר: אילן אחד היו לו „לינאי המלך בהר המלך" שהיו מורידין ממנו ארבעים סאה גוזלות משלש בריכות בחודש (שלש פעמים בחודש מורידין ממנו כך, רש"י). וכי אתי רב דימי אמר: עיר אחת היה לו לינאי המלך בהר המלך, שהיו מוציאין ממנה ששים רבוא ספלי טרית לקוצצי תאנים מערב שבת לערב שבת (ברכות מד). ובירושלמי נאמר: שמן של עכו"ם שהיו עולין עליו להר המלך ונהרגין עליו. וכל אלה מחזיקים את השערתנו אשר שערנו (צד 48) כי „צור" רבתי בשמן, הוא „טורוס" של יוסיפון והיינו „טור מלכא" או „הר המלך" והוא „דורה" של Polybus שמשם היה „בר דרומא" והיינו מדינת „ינאי המלך" זה הרקנוס בן יוסף בן טוביה שנקרא כן בפשטות כמו שהוכחנו.

ובזה נראה אור, כי חוניו, איש בריתו של הרקנוס, ברח „לבית המלך", „טור מלכא", או „הר המלך" של „ינאי המלך" והוא עיר מבצר של הרקנוס, אשר דברנו ממנה, למצוא שם סתרה, אלא שכאשר כל הרואה אותו שם הראה עליו באצבע וקראו אחריו מלא „זה הוא! זה הוא!" עזב מקום המבצר וברח לנפשו. לפי קבלת או השערת ר"מ ור"י לאלכסנדריא של מצרים. ואין נראה כן בספר ב' מהחשמונאים. כי שם נאמר, אשר על דבר הריב והמצה אשר קרא שמעון שר הבירה על חוניו ומיראתו חמת Apollonius נציב הארץ עזב חוניו את ירושלים והלך אל „המלך". ופן יעלה על לבבינו, כי הלך חוניו אל המלך לאכול בי קורצי, לאמור להביא אליו דבתם של אחיו יושבי ירושלים רעה, יקרא בקול, כי הלך אל המלך, אך ורק לבקש מלפניו על אחיו ולדרוש ממנו טובתם,

Nachstehende Bücher sind bei der Redaction zu ermässigten Preisen zu haben:

Buber P'sikta	**fl. 2.—**
Dr. Friedlaender Tosifta Z'raim	**„ 1.20**
Weissmann, Monatschrift Jg. I.	**„ 3.—**
„Ernste Antworten“ auf Fr. Delitzsch „Ernste Fragen“	**—.40**
„למפלגות בישראל“ erstes Heft	—.60.

Das jüdische Centralblatt,

zugleich

Archiv für die Geschichte der Juden in Böhmen.

Herausgegeben von

Dr. M. Grünwald, Rabbiner in **Jungbunzlau** (Böhmen).

IX. Jahrgang 1890.

Erscheint vierteljährlich. — Preis 4 fl. ö. W. per Jahrgang.

Auf nachstehende Annonce machen wir besonders aufmerksam:

המגיד

יוצא לאור ע"י דוב נארדאן

erscheint wöchentlich. Der Abonnementsbetrag 12 M. 8 fl. ö. W. 20 Frcs. Man abonnirt direct **„Hamagid“, Lyck**, Preussen.

Soeben erschienen der V. Jahrgang

האסיף

von **N. SOKOLOW**, ausschliesslich zu haben bei Ch. D. Lippe, Wien,

Preis fl. 2·50 mit dem ספר הזכרון **fl. 3.**

Unsere geschätzten Leser machen wir auf nachstehende Annonce besonders aufmerksam:

DAS ARCHIV

bibliographische Wochenschrift

unter Mitwirkung von Fachgelehrten.

Herausgegeben von

JULIUS STEINSCHNEIDER

Alexanderplatz Nr. 1. BERLIN, Alexanderplatz Nr. 1.

Abonnement 2 Mk. nehmen sämmtliche Buchhandlungen, Postämter, (Liste Nr. 594) sowie die Verlagsbuchhandlung Otto Liebmann, Berlin W. Postdarmstrasse 56.

P. T.

Die allen Anforderungen der Neuzeit vollkommen entsprechende Einrichtung meiner mit einer reichen Auswahl moderner Typen und zweier Schnellpressen ausgestatteten

Buchdruckerei setzt mich in den Stand: Werke, Brochuren, Zeitungen u. Mercantil-Drucksorten jedweder Art für Anstalten, Vereine, Geschäftshäuser, Oeconomien, Private ꝛc., in **hebräischer, deutscher** und **ungarischer** Sprache aufs Beste und Geschmackvollste auszuführen u. zw. zu den billigsten Preisen und promptester Ablieferung.

Achtungsvoll

Adolf Alkalay

Preßburg, Langegasse Nr. 33.

Verantwortl. Red. **Arthur S Weissmann.** Druck von **Adolf Alkalay, Pressburg**

März-Heft 1890.

Monatsschrift

für die

Literatur und Wissenschaft

des Judenthums.

III. HEFT.

Mit einer hebräischen Beilage.

Zweiter Jahrgang.

Jahres-Abonnement fl. 6 ö. W. = 10 Mk. = 12 Frcs.

REDACTION:

Wien, II. Bezirk, Springergasse 4.

Selbstverlag.

Druck von ADOLF ALKALAY, Pressburg.

LEO BAECK
INSTITUTE
NEW YORK